التعددية الحزبية


في ظل الدولة الإسلامية

رسالة ماجستير



علي جابر العبد الشارود

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة



دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

التعددية الحزبية

في ظل الدولة الإسلامية

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

الشارود، علي جابر العبد.
التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية / تأليف علي جابر العبد الشارود. - ط ١. - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٠.
٤٣٢ ص؛ ٢٤ سم.
تدمك ٧ ٩٦٠ ٣٤٢ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الإسلام والسياسة.
٢ - الإسلام - نظام الحكم في
أ - العنوان
٢١٤,٣٢

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م
تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م، ٢٠٠٠م، ٢٠٠١م هي عمر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

التعددية الحزبية

في ظل الدولة الإسلامية

رسالة ماجستير

تأليف

علي جابر العبد الشارود

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

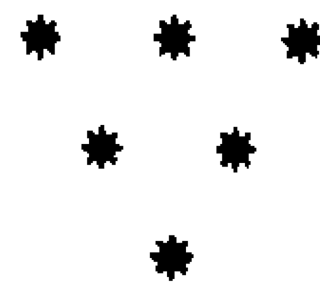
﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ
مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾

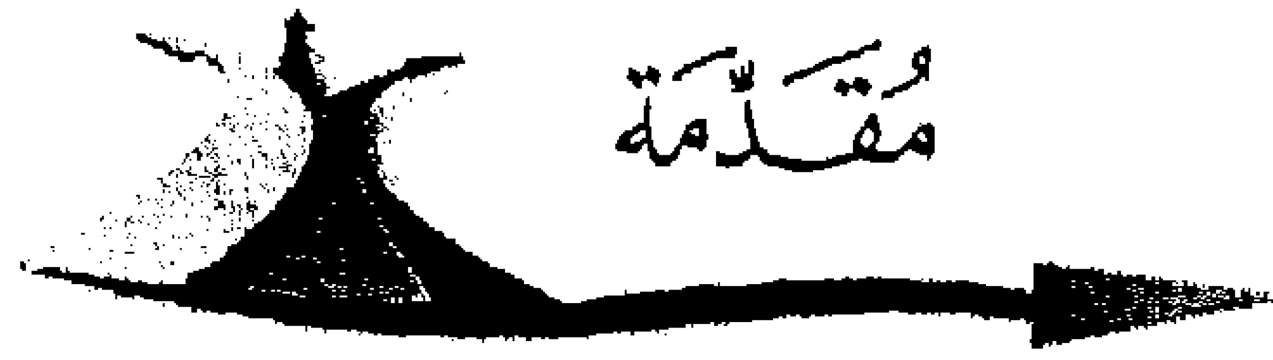
[هود: ١١٨، ١١٩]


فهرس المحتويات

إهداء

أهدي هذا البحث المتواضع إلى والدي الكريمين أصحاب الفضل الأول عليَّ بعد اللَّه ﷻ؛ وفاءً وعرفانًا مني بحسن صنيعهما، مع علمي أن هذا البحث ما هو إلا ثمرة من ثمار جهدهما، وحسنة من حسنات توجيههما، وما أنا وبحثي إلا من نتاج فضلهما؛ فاللَّهَ أسأل أن يبارك فيهما، ويجزيهما خير ما جازى أبوين عن ابنهما.





إن الحمد للَّه أحمده وأستعين به، وأستهديه وأستغفره، وأعوذ باللَّه من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد اللَّه فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا اللَّه وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله... وبعد:

فإن الدين الإسلامي الذي جاء به النبي ﷺ دين جامع شامل لكل مظاهر الحياة ، نافع لعلاج كل مستجداتها، لا يتوقف على زمن دون زمن، أو يفي بشأن دون شأن؛ فهو صالح لأمر الدنيا وشؤونها، كما هو صالح لشأن الآخرة وأمورها سواء بسواء.

ولما كان الإسلام هو ذلك النظام الكامل، الذي يجب أن ننظر من خلاله إلى القضايا الاجتماعية التي يحتاجها الناس في حياتهم، ويحتاجها الحكام في تنظيمهم لشؤون هذه الحياة، ولما كان أمر « التعددية الحزبية » من الأمور التي تحتاج إلى نظرة الإسلام فيها وتنظيمه لها، فإن هذا البحث يأتي كمساهمة في هذا الشأن.

إن هذا البحث (التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية) أردت منه تأصيلًا إسلاميًّا لمصطلح التعددية الحزبية، وأيضًا لمصطلح الدولة الإسلامية، عارضًا من خلاله آراء العلماء والفقهاء والمفكرين الإسلاميين عن حكم الإسلام في إقامة الأحزاب وتعددها، وهل عرفت الدولة الإسلامية في تاريخها القديم والحديث هذه الأحزاب السياسية؟، وهل كانت الأحزاب في القديم على نفس شاكلة الأحزاب في العصر الحديث؟

وقد رأيت من تمام البحث أن أعرض لبعض المقارنات والمقاربات بين المنظورين الإسلامي والغربي، سواء كان من ناحية المصطلحات والمفاهيم أو الناحية النظرية، وكذلك من ناحية التاريخ الواقعي أو الناحية العملية؛ فبالضد تتميز الأشياء.

ولا شك أن البحث لا يؤدي الغرض المنوط به، إذا خلا من إسقاطٍ على الواقع الذي نعيش فيه والمستقبل الذي نصبو إليه؛ لذا كان من الضروري إتباع النظرية بالتفعيل والعملية. وهذا ما عالجه البحث من خلال الحديث عن التعددية الحزبية.... نظرة تقويمية.

والحق أن موضوع التعددية الحزبية لم يُتناول في الأدبيات الإسلامية إلا وهو محمول على تعددية تستدعي شقاقًا وخلافًا في أصل العقيدة. وهذا مبنى البحوث التي اطلعت عليها؛

إما يجهد الكاتب نفسه في التدليل على أن الحزبية امتداد لقول النبي ﷺ: « إن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة.. كلها في النار إلا واحدة »[1] وإما يجهدها في نفي ذلك عنها.

ولهذا الخلاف والشقاق غير المرتبط بالواقع، نجد أن مسألة الحزبية أصبحت أمرًا قائمًا بالفعل ولا تلتفت كثيرًا للنظرة الفقهية التي تجفي الشرع عن الواقع.

ومن هنا اشتدت الحاجة إلى دراسة بحثية منصفة تجمع بين فقه الشرع وفقه الواقع.... لا تميل إلى موقف فقهي بدءًا، ومن ثم تسعى إلى تأصيله وإثباته..... دراسة تعي كيف الموازنة بين المصالح والمفاسد، بل بين المفاسد والمفاسد.

إنني في هذا البحث - باختصار - أردت أن أجلي الغيم عن هذا المصطلح « التعددية الحزبية » في المنظور الإسلامي، حتى تستبين الحقيقة من ورائه: هل الإسلام يؤمن « بالتعددية » ويقرها، أم يجحدها وينفيها، مع إثبات نظريته في شأنها.

أهمية البحث:

تكمن أهمية الدراسة في طبيعة الموضوع الذي نتناوله، فالتعددية « التنوع والاختلاف » صفة لصيقة بالإنسان الفرد، بل والإنسانية المجتمعة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ [الحجرات: ١٣] فأصل الفطرة الاختلاف ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، وإذا كان الاختلاف والتعدد حقًّا للبشرية، إلا أنه محدود ومضبوط بالأسس والقواعد الإسلامية، ويأتي هنا منشأ الموضوع ومكمن الاختلاف؛ هل التعدد الحزبي أمر مشروع في الإسلام؟ وهل له نظير في الدولة الإسلامية الراشدة؟ ولذا فإن أهمية هذا البحث تنحصر في:

١ - تأصيل المصطلحات:

يتضمن هذا البحث ثلاثة مصطلحات رئيسة تحتاج إلى دراسة متأنية وهي « التعددية »، « الحزبية »، « الدولة الإسلامية » وهي بالفعل مصطلحات شائكة تحتاج إلى دراسة يكون الأساس فيها القرآن الكريم والسنة الصحيحة ومراجعة التاريخ الإسلامي. ومن خلال هذه العناصر الثلاثة يكون من السهل التعرف على هذه المصطلحات وإدراك أبعادها.

إن تجريد المصطلح عن الشوائب التي لابسته، سواء ما أصابه من غبار التاريخ أو لزمه

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم (٢/ ١٣٢٢/ ح ٣٩٩٣) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

من غيم الواقع؛ يقلل الفجوة ويقرب وجهات الشقاق والخلاف بين الرافضين المانعين، والمجيزين المبيحين.

٢ - المساهمة في التأصيل لرؤية فقهية خاصة بالتعددية الحزبية:

لعل من الحق المؤسف أن المكتبة الإسلامية تكاد تكون خاوية من مرجع يشفي غليل الباحث عن مشروعية تعدد الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية... وإذا بات وجود الأحزاب أمرًا واقعًا؛ فإنه أصبح من الواجب إثبات رأي الشرع في هذه الظاهرة من ناحية هل يجيز الشرع الإسلامي وجود الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية؟ وإذا كان يجيزها فهل يبيحها بإطلاق أم يضبطها بضوابط ويحدها بحدود؟ وما هي هذه الضوابط والحدود؟ فهذه الأسئلة وغيرها تحتاج إلى إجابة لا توفرها الكتب الإسلامية بدقة. وإذن فهذه الدراسة تأتي على سبيل سد هذا الخلل القائم.

فإن تمَّ لي ما أردت فهذا فضل اللَّه علي، وإلَّا فحسبي أنِّي بذلت وسعي والمرء مأخوذٌ على البذل لا على النتيجة، وكما قال صفي الدين الحلي:

لــو أنَّ كــل يـسيـرٍ رُدَّ محـتـقـرًا ... لم يقبـلِ اللَّـه يـومًـا للـورى عمـلا
فالمـرء يهـدي علـى مقـدار قُـدرته ... والنمـلُ يُعـذَر في القدر الذي حملا

تساؤلات الدراسة:

يمكن صياغة مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس التالي:

ما الذي يعنيه مصطلح «التعددية الحزبية»؟ وهل يقر الإسلام التعددية في ظل الدولة الإسلامية أم لا؟

ويتفرع من هذا التساؤل الرئيس الأسئلة الفرعية التالية:

- ماذا تعني التعددية الحزبية؟
- ما المقصود بالدولة الإسلامية؟
- هل الإسلام يقر التعددية الحزبية مع وجود الدولة الإسلامية أم لا؟
- ما هي المهام الموكلة بالأحزاب الإسلامية في الوقت الحاضر؟

أهداف الدراسة:

١ - التأصيل النظري لمصطلح «التعددية الحزبية».

٢ - التأصيل النظري لمصطلح «الدولة الإسلامية».

٣ - التأصيل الإسلامي لتعدد الأحزاب؛ عمليًا ونظريًا.

منهج الدراسة:

موضوع « التعددية الحزبية » وإن كان يبدو للوهلة الأولى أنه موضوع هين، لا تتعدى الكتابة فيه بضع صفحات، إلا أنه بالفعل ليس كذلك، فهو وإن كان في ذاته هينا؛ إلا أن الجوانب التي يتطرق إليها ويشتبك بها تجعله بحثًا معقدًا، لا يمكن الإحاطة به إلا بالتغاضي عن كثير من الأمور من ناحية، والاختصار في عناصره من ناحية أخرى.

لذا كان نهجي في هذا البحث عبارة عن:

١ - تجميع المادة العلمية من المصادر والمراجع الأصلية، وقد اعتمدت في التأصيل على المصدرين الرئيسين للتشريع الإسلامي: الكتاب والسنة، وما يفهم منهما من دلالات وإشارات، واقتصرت عند الاستشهاد بالسنة النبوية على الأحاديث التي هي في مرتبة الصحيح والحسن، أما الأحاديث الضعيفة فقد نبهت إلى ضعفها.

ثم اعتمدت على كتب التراث الإسلامي والنظر في كتابات فقهاء العصر الحديث، وأعلام الفكر الإسلامي، وأخيرًا النظر في كتب الدساتير الوضعية والمفكرين الغربيين.

٢ - الاقتصار على الجوانب الرئيسة في الموضوع، والإحالة إلى المراجع والمصادر الخارجية بتلك الجوانب لمن أراد التوسع.

٤ - الإشارة إلى مواضع الآيات من السور في القرآن الكريم.

٥ - تخريج الأحاديث والآثار من كتب السنة الستة، فإن كانت في الصحيحين (البخاري ومسلم) اكتفيت بالإشارة إلى موضعها، ذاكرا اسم الكتاب والباب ورقم الحديث والجزء والصفحة، وإن كانت في غير الصحيحين، وأصحاب السنن الأربعة ذكرت بعض كتب السنة التي أخرجتها واكتفيت برقم الحديث والجزء والصفحة.

وأخيرًا فلا يسعني إلا أن أتقدم بخالص شكري وتقديري لأستاذي الفاضل الدكتور محمود محمد رسلان الذي ضرب لي مثلًا طيبًا في علاقة الأستاذ بتلميذه، وظل يواصل عطاءه نصحًا مخلصًا، وتوجيهًا صادقًا، وعونًا وافيًا، وتقويمًا صالحًا، ولم يبخل عليَّ بما ينفع في إعداد هذا البحث حتى مراحله الأخيرة، فجزاه اللّه عني وعن الإسلام خير الجزاء. كذلك لا يسعني إلا أن أتقدم بخالص شكري وتقديري لأستاذي الكريم الدكتور صلاح أبو زيد، الذي تعلمت على يديه الكثير منذ أن أكرمني اللّه بإشرافه على هذا

البحث، وقد وجدت فيه مثلًا صالحًا لدماثة الأخلاق، وتواضع العالم، ونصح الموجه، والله يشهد أني قد استفدت منه الكثير في هذا الأمر. أرجو من الله تعالى أن يجزيه عني خير الجزاء.

* * *

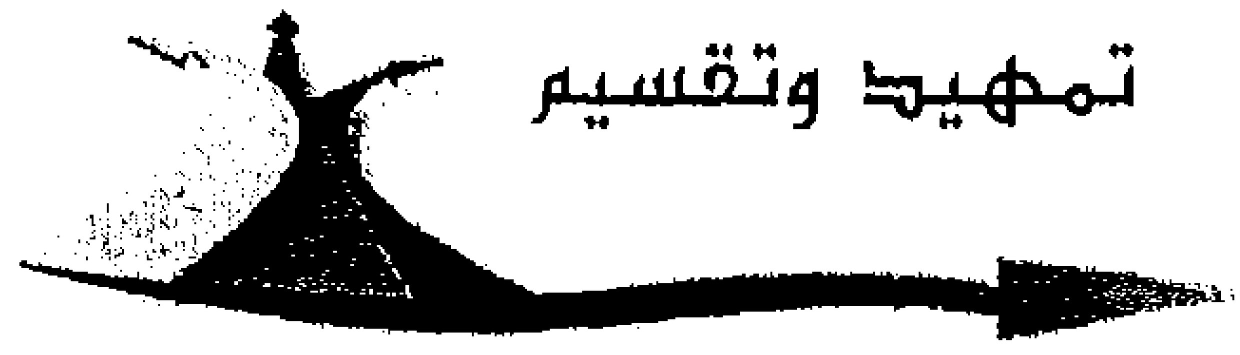
عَلِي جَابِر العَبْد الشَّارُود

البَابُ الأوَّلُ

التعددية الحزبية والدولة الإسلامية

المصطلحات - الأسس - المنطلقات





تمهيد وتقسيم

يتضمن هذا البحث ثلاثة مصطلحات رئيسة هي: « التعدديَّة » و « الحزبية » و « الدولة الإسلامية » وهي بالفعل مصطلحات شائكة تحتاج إلى دراسة متأنية، يكون الأساس فيها القرآن الكريم، والسنة المطهرة، ومراجعة التاريخ الإسلامي. وهذه العناصر الثلاثة، هي الركائز الأساسية التي يتعرف من خلالها على المصطلحات، وتقييمها، وإدراك أبعادها.

هذا بالنسبة للمصطلحات بشكل عام. أما هذه المصطلحات التي معنا، والتي تتميز بحداثتها من ناحية، وتأثير الحضارة الغربية فيها من ناحية أخرى؛ فإنَّه يلزمها عنصر رابعٌ ضروري وهو النظر لثقافة الغرب ومدى تأثيرها في كل مصطلح.

وبهذا يتم تجريد المصطلح عن الشوائب التي لابسته، سواء ما أصابه من غبار التاريخ، أو لزمه من غيم الواقع؛ مما يقلل الفجوة، ويقرب وجهات الشقاق والخلاف بين أوجه الرأي المختلفة.

وهذا الاهتمام بمصطلحات هذا البحث، ليس فقط لجِدَّتِها على البيئة الإسلامية، وإنَّما أيضًا لأنَّ غالب خلافات الفقهاء المعاصرين راجعة إلى عدم تحديد هذه المصطلحات بدقة؛ الأمر الذي وسَّع دائرة الخلاف حولها. وأمرٌ ثالثٌ لا يقل أهمية عن ذلك، وهو إزالة اللبس الحاصل من آثار الخلط بين هذه المصطلحات وغيرها من المصطلحات التي تكاد تشبهها.

إذن فغاية هذا الباب: التعريف بالمصطلحات الثلاثة: « التعدديَّة » و « الحزبية » و « الدولة الإسلامية »، ودلالة كل مصطلح منها؛ مما يعتبر أمرًا ضروريًّا في ذاته، وممهدًا لما بعده من الأبواب... وعلى هذا يأتي تقسيم هذا الباب في ثلاثة فصول على النحو الآتي:

الفصل الأول: التعريف بمصطلح « التعدديَّة » ودلالاته.

الفصل الثاني: التعريف بمصطلح « الحزبية » ودلالاته.

الفصل الثالث: تأصيل مفهوم « الدولة الإسلامية ».

* * *

الفَصِلُ الأوّلُ

التعريف بمصطلح « التعدديَّة » ودلالاته



تمهيد وتقسيم:

مع انتشار مصطلح « التعدديَّة » وذيوعه - سواء كان هذا التداول في أوساط المثقفين أو غيرهم - إلا أنَّ هذا المصطلح في حقيقته يحوي كثيرًا من الغموض، الذي يصعب معه الاتفاق على معنى واحد ومدلول محدد، مما حدا ببعض الباحثين القول بأنَّه: « ينبغي لنا أن نسلم بتعدديَّة التعدديَّة »(١).

هذا عن علم مصطلح « التعدديَّة » على العموم، وإذا كانت المفاهيم والمصطلحات لها دلالاتها في تحديد هوية الأمة وخصوصيتها، فإننا يجب ألا ننجر وراء المصطلحات الوافدة(٢) دون تمحيص وروية؛ بل يجب على الأقل إذا لم يكن المصطلح نابعًا من الأمة

(١) يراجع : د. بسطامي محمد سعيد: « رؤية إسلامية لمشكلة التعدديَّة »، مجلة البيان، لندن، المنتدى الإسلامي، العدد (٢١٦) شعبان، (١٤٢٦هـ)، (ص ٨). ولعل السبب الرئيس في الاختلاف حول مدلول التعدديَّة - كما يقول الدكتور جابر سيد عوض الأستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة - يرجع إلى:
أولًا: تعتبر التعدديَّة كمفهوم عام قابل للتطبيق على كافة المجتمعات والنظم المعاصرة، باعتبارها تعبيرًا عن ظاهرة عامة وشائعة الانتشار؛ فكل الأنظمة التي يعرفها عالمنا المعاصر هي - إلى حد كبير - تعدديَّة رغم تباين صورها واختلافها في بعض الأحيان اختلافًا كليًّا عن بعضها البعض.
ثانيًا: كذلك فالتعدديَّة مفهومٌ مطاط، ليس فقط لكونه تعبيرًا عن ظاهرة عامة، بل أيضًا لتباين تطبيقاته واستخدامه في كثير من الأحيان للإشارة إلى حالات وأوضاع متناقضة، الأمر الذي يصعب معه عزل المفهوم عن السياق التاريخي وطبيعة التطور المجتمعي في كل حالة على حدة.
ثالثًا: هو مفهوم مركب؛ بوصفه تعبيرًا عن ظاهرة متعددة الأبعاد؛ فهناك التعدديَّة الثقافية، والتعدديَّة الاجتماعية، والتعدديَّة السياسية.
رابعًا: هو مفهوم معقد بحكم كونه مركبًا؛ وذلك لارتباطه من ناحية بالعديد من المفاهيم الأخرى، مثل: الطائفية والعرقية، والدولة القومية، والديمقراطية... إلخ، ولكون الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية التي يقوم عليها من ناحية أخرى تتضمن عناصر متشابكة ومتداخلة، تتوقف بدورها على مجموعة كبيرة من العوامل والمتغيرات المتفاعلة سواء في ذلك الداخلية أو الخارجية. (يراجع: فاخر السلطان: « التعدديَّة في بحر وجودها وتعريفاتها »، الحوار المتمدن، صحيفة ألكترونية، العدد (١٦٧٥) (٣٠ أغسطس ٢٠٠٦م). تصدر على الموقع: http://www.ahewar.org.

(٢) أضحت المصطلحات الوافدة تمثل عبئًا ثقيلًا على الثقافة الإسلامية، حتى استعيض عن كثير من المصطلحات الإسلامية بتلك الوافدة. من أبرز هذه المصطلحات: مصطلح الديمقراطية الذي أصبح ينافس مصطلح الشورى وربما حل محله حتى في الكتابات الإسلامية وكذلك مصطلح الحداثة والتنوير، وغيرها من المصطلحات التي يجب =

ذاتها، ألا تمضيه وتفعّله، إلا إذا ناسب لغتها وحضارتها وقيمها.

ومن هذا المنطلق يأتي تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: مصطلح التعدديَّة في المنظور اللغوي والعرفي.

المبحث الثاني: التعدديَّة... نظرة تاريخية.

المبحث الثالث: مجالات التعدديَّة.

المبحث الرابع: ركائز التعدديَّة في الإسلام.

* * *

= أن نحتاط كثيرًا عند استخدامها. لمزيد من التفاصيل حول الرسالة الحضارية للمصطلحات يراجع: د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار نهضة مصر، (٢٠٠٦م)، (ص ٣ - ١٣).

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مصطلح التعدديَّة في المنظور اللغوي والعرفي

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

التعدديَّة في اللغة العربية

« التعدديَّة »: مصدر صناعي، مأخوذ عن المصدر الأصلي « تَعَدُّد » وفعله « تَعَدَّد »، يقال: تعدَّد يتعدَّد تِعْدَادًا؛ أي: صار ذا عَدَد.

جاء في لسان العرب وغيره من كتب اللغة العربية(١): « العَد »: إحصاءُ الشيء. عدَّه يَعُدُّه عدًّا وتعدادًا وعدَّه وعدَّده. والعَدَدُ: مقدار ما يُعَدُّ ومبلغه، والجمع أعداد... و « العديد »: الكثرة؛ يقال: ما أكثر عَدِيد بني فلان، وبنو فلان عديد الحصى والثَّرى: إذا كانوا لا يحصون كثرة، كما لا يحصى الحصى والثَّرى؛ أي: هم بعدد هذين الكثيرين. وهم « يتعادُّون » و « يتعدَّدون » على عدد كذا، أي: يزيدون عليه في العدد.

و « العُدَّة »: ما أعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح؛ يقال: أخذ للأمر عُدَّته وعتاده بمعنى. ومنه قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ﴾ [الهمزة: ٢]. ويقال: جعله ذا عدد.

وفي تاج العروس(٢): « العَدَدُ »:هو الكمية المتألفة من الوحدات، فيختص بالمتعدد في ذاته، وعلى هذا فالواحد ليس بعدد؛ لأنـَّه غير متعدد؛ إذ التعدد: الكثرة. وقيل: كل عدد قلَّ أو كثر، فهو معدود.

ومن هنا، ومن خلال معاجم اللغة العربية، يمكن تعريف التعدديَّة لغة بأنَّها نقيض الأحادية(٣)، أي أنَّها لا تعني أكثر من أنَّ كون الشيء متعددًا، أو قابليَّة وجود أكثر من شيء واحد عدديًّا.

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، (٣/ ٢٨١)، الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة، بيروت، دار العلم للملايين، (١٩٨٧م)، (٢/ ٥٠٥ – ٥٠٧)، ابن فارس، أبو الحسين أحمد: مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، اتحاد الكتاب العرب (٢٠٠٢م)، (٤/ ٢٢).

(٢) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرازق: تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية (٨/ ٣٥٣) .وانظر أيضًا: الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، القاهرة، دار الريان للتراث (ص ١٩١).

(٣) نقل الشيخ الطاهر بن عاشور عن الرئيس ابن سينا في تفسير قوله – تعالى –: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] إن « أحد » دال على أنه تعالى واحد من جميع الوجوه وأنه لا كثرة هناك أصلًا، لا كثرةً معنوية: وهي كثرة المقومات =

المَطْلَبُ الثَّانِي

التعدديَّة في المنظور العرفي

التعدديَّة: المفهوم والمصطلح(١):

من المهم عند التعرض لتعريف « التعدديَّة » ضرورة التفريق بين « التعدديَّة » كمفهوم و « التعدديَّة » كمصطلح له سماته الواضحة، ومعالمه المميزة.

ولكن قبل التعرض لهذا المفهوم، أو ذاك المصطلح فإنَّه يحسن الإشارة إلى أنَّ معظم التعريفات التي تتعرض للتعدديَّة، تخلط بين المفهوم والمصطلح، وأغلبها يقتصر على تعريف التعدديَّة بمعناها السياسي فقط.

أولًا: التعدديَّة كمفهوم:

يقوم مفهوم التعدديَّة على اعتقاد أساسي، مفاده أنَّ هناك أشياء عديدة؛ فهناك تعدد في المعتقدات المختلفة، والمؤسسات، والمجتمعات، ومن ثمَّ فهي ترفض مبدأ « الواحديَّة » إيمانًا منها بأنَّه ليس هناك شيء واحد فقط، وأنَّه لا يمكن فهم الحقيقة عن طريق فكرة واحدة أو مبدأ واحد(٢).

يقول الدكتور محمد عمارة(٣) خلال وصفه للتعدديَّة: « التعدديَّة » تنوعٌ مؤسسٌ

= والأجناس والفصول، ولا كثرةً حسية: وهي كثرة الأجزاء الخارجية المتمايزة عقلًا كما في المادة والصورة... وذلك متضمنٌ لكونه – سبحانه – منزهًا عن الجنس والفصل، والمادة والصورة، والأعراض والأبعاض، والأعضاء والأشكال والألوان، وسائر ما يثلم الوحدة الكاملة، والبساطة الحقة اللائقة بكرم وجهه ﷻ عن أن يشبهه شيء، أو يساميه سبحانه شيء. يراجع: الشيخ ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، (١٩٨٤م)، (٣٠ / ٦١٤)، ويراجع أيضًا في ذات المعنى: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، (١٤٠٤هـ)، (١/ ٣٢).

(١) يختلف المفهوم عن المصطلح اختلافًا بينًا: فالمصطلح عبارة عما يصطلح عليه قوم بعينهم، أو جماعة من الناس تجمعهم حرفة أو صناعة، أو علم أو مذهب أو غير ذلك، على إطلاق لفظ بإزاء معنى أو ذات، أمَّا المفهوم فهو معنى كلي أو فكرة عامة مجردة، يحمل من المعاني والمشاعر التي يستدعيها اللفظ في أذهان الناس عندما يقرأونه أو يسمعونه؛ لذا فإنَّ المفهوم بخلاف المصطلح، لا يقبل تعريفًا جامعًا مانعًا، وإنَّما يتسم بمرونة مطلقة، لا يحدها حدود ولا يقيدها قيود، فتتسع دلالاته أحيانًا وتضيق أحيانًا أخرى. يراجع: الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، مرجع سابق، (ص٤٤، ٤٥) د. صلاح إسماعيل: « توضيح المفاهيم ضرورة معرفية »، ضمن كتاب بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، الطبعة الأولى، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٨م)، (١/ ٣١).

(٢) يراجع: خالد محمد حسن ربيع: التعدديَّة الحزبية في مصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الحقوق، جامعة حلوان (٢٠٠٧م)، (ص ٦٤٤).

(٣) كاتب ومفكر إسلامي معاصر، ولد بمصر، بمحافظة كفر الشيخ، في عام (١٩٣١م) وقد درس الدكتوراه في =

على « تميُّز.. وخصوصية »؛ ولذلك فهي لا يمكن أن توجد وتتأتى - بل ولا حتى تُتَصور - إلا في مقابلة - وبالمقارنة - مع « الوحدة » و « الجامع »؛ ولذلك لا يمكن إطلاقها على « التشرذم » و « القطيعة » التي لا جامع لآحادهما، ولا على « التمزق » الذي انعدمت العلاقة بين وحداته.

وأيضًا: لا يمكن إطلاق « التعدديَّة » على « الواحدية » التي لا أجزاء لها، أو المقهورة أجزاؤها على التخلي عن « المميزات، والخصوصيات »[1].

فالتعدديَّة - كمفهوم - ترادف التنوع، والتباين، والاختلاف، أيًّا كان هذا التنوع والاختلاف، وأيًّا كان منشؤه.

ثانيًا: التعدديَّة كمصطلح:

بعيدًا عن حصر التعدديَّة في معناها السياسي واصطلاح السياسيين؛ فإنَّ مصطلح التعدديَّة السائد والمتداول اليوم يقصد به: تلك التصورات والمناهج الغربيَّة المعاصرة لتفسير وتنظيم مشكلة التنوع والتباين في المجتمعات البشرية[2].

وقد نشأت هذه المبادئ والمفاهيم الغربية للتعدديَّة خلال تطور طويل في الغرب، وكانت مرآة لفلسفته ونظرته للحياة في ميادينها المختلفة.

أما التعدديَّة في اصطلاح الاجتماعيين (علماء الاجتماع) فيقصد بها: إطار للتفاعل تظهر فيه المجموعات التي تحترم التسامح مع الآخرين والتعايش المثمر، والتفاعل بدون صراع أو انصهار[3].

والتعدديَّة - فلسفيًّا: هي الاعتقاد بأنَّ كل كيان في الوجود - والوجود نفسه - يتكون

= العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة (١٩٧٥م) حقق لأبرز أعلام اليقظة الفكرية الإسلامية الحديثة: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، وألف الكتب والدراسات عن أعلام التجديد الإسلامي مثل: الدكتور السنهوري باشا، والشيخ محمد الغزالي، ورشيد رضا، وحسن البنا، كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامي القديمة والحديثة وعن أعلام التراث الإسلامي، وقد بلغت مؤلفاته مائتي مؤلفًا بوجهات نظر تجديدية وإحيائية، والإسهام في المشكلات الفكرية، ومحاولة تقديم مشروع حضاري نهضوي للأمة العربية والإسلامية في المرحلة التي نعيش فيها. (الموسوعة الحرة (ويكيبديا) موقع إلكتروني): محمد - عمارة http: //ar.wikipedia.org /wiki.

(١) التعدديَّة.. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، الطبعة الثانية، القاهرة، دار نهضة مصر، (٢٠٠٥م)، (ص ٣).

(٢) د. بسطامي سعيد: « رؤية الإسلام لمشكلة التعدديَّة »، مرجع سابق، (ص ٨).

(٣) مقال بعنوان « التعدديَّة »، على الموقع الإلكتروني: /http: //ar.wikipedia.org /wiki بتاريخ (٢٦/ ١/ ٢٠٠٩م).

من أجزاء مستقلة، ولكل جزء « جوهره » المتميز والخاص(١).

- التعدديّة في الاصطلاح الإسلامي:

التعدديّة كمصطلح لم يتداوله علماء المسلمين قديمًا، ولم يعرف في كتبهم، بل الحق أنه مصطلح طارئٌ وافد، لكن في ظل ثقافة العولمة، وتأثر الشرق بالغرب، فإنّ الإسلام لا بد له من وقفة تحليلية لكل وافد غريب، حتى لا يذوب في ثقافات الغرب، أو يكون مجرد تابع لها.

وعند النظر في مصطلح التعدديّة بنظرة إسلامية، بعيدًا عن تشويشات الغرب؛ فإنه يعني في جوهره: « التسليم بالاختلاف: التسليم به واقعًا لا يسع عاقلًا إنكاره، والتسليم به حقًّا للمختلفين لا يملك أحد - أو سلطة - حرمانهم منه. وهي توصف بالموضوع الذي يكون الاختلاف حوله، أو ينحصر فيه نطاقه، فتكون سياسية أو اقتصادية أو دينية أو عرقية أو لغوية أو غير ذلك »(٢).

فإذا كان الاختلاف والتنوع ضرورة حياتية وسنة كونية(٣)، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].

فإن التعدديّة وهي التسليم بهذا الاختلاف والإذعان لهذه السنة الكونية، أمرٌ لا مفر منه؛ ولهذا أقره الإسلام وحرص عليه ووصى به فقال تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ ۗ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَآ أَنتَ

---

(١) سامي خشبة: مصطلحات فكرية، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، (١٩٩٧م)، (ص ٧٨). ولمزيد من التفاصيل حول التعدديّة فلسفيًّا يراجع: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (١٩٨٢م)، (١/ ٣٠٢، ٣٠٣) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية، بيروت - باريس، منشورات عويدات، (٣/ ٩٩١).

(٢) يراجع : د. محمد سليم العوا: التعدديّة السياسية من منظور إسلامي، مجلة العربي، الكويت، العدد (٣٩٥)، أكتوبر (١٩٩١م) .

(٣) لمزيد من التفاصيل حول ضرورة الاختلاف وجريانه مجرى السنن الكونية يراجع: د. يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار الصحوة؛ المنصورة، دار الوفاء، (١٩٩٢م)، (ص ٥٩ - ٩٥)، وأيضًا: لنفس المؤلف: كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف؟ الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة وهبة، (٢٠٠٤م)، (ص١٤٠ - ١٥٠)، وسيأتي مزيد لهذا الأمر في المبحث الرابع من هذا الفصل.

عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٧].

- فالتعدديَّة في الاصطلاح الإسلامي تتأتى على ثلاث مراحل:

أولًا: الاعتراف بوجود تنوع واختلاف وتباين بين عامة البشر، والتسليم بذلك، أيًّا كان هذا التنوع والتباين، وأيًّا كان مصدره ومنشؤه.

ثانيًا: احترام هذا التنوع، وهذا الاختلاف، وما يترتب عليهما من تباين، سواء كان في أمور أساسية؛ كالأديان والشرائع، والأجناس والألوان، أو أمور فرعية؛ كاللهجات واللكنات، وفروع العلوم والمعارف.

ثالثًا: وضع مناهج وأسس تحكم هذا الاختلاف في إطار مناسب، تعتمد على مبادئ كلية جامعة؛ تجعل المجتمعات تعيش في أمن ووحدة، وترقى عن التمزقات ومساوئ الخلافات.

العلاقة بين المفهوم والمصطلح:

فالتعدديَّة - كمفهوم - وصفٌ لظاهرة محسوسة ومشاهدة؛ ألا وهي التنوع والتباين والاختلاف بين البشر، في ألوانهم وجنسياتهم، وآرائهم ومعتقداتهم، وقيمهم وثقافاتهم وأديانهم ومناهج حياتهم.

أما التعدديَّة - كمصطلح - فتتناول أمرًا آخر؛ ألا وهو منهج التعامل مع ظاهرة التباين والتنوع في حياة الناس.

« فالتعدديَّة بوجهها الأول: وصف لظاهرة طبيعية، قائمة وواقعة في كل المجتمعات، والتعدديَّة بوجهها الثاني: نظرية وتصور لحقيقة حدود التباين والتنوع وضوابط الاتفاق والافتراق، وكيفية تنظيم المجتمع على أساس ذلك »[1]. ويميل بعض الباحثين إلى الاستعانة بالصياغة اللفظية عند التفريق بين المصطلح والمفهوم، فيؤكد على أن الأنسب أن يعبر عن المفهوم بلفظ « التعدد » أما لفظ « التعدديَّة » فهو لا يدل إلا على المصطلح[2]. فالتعدد مفهوم كوني، أما التعدديَّة فمنجز حضاري غربي.

وتبرز أهمية الفصل بين المفهوم والمصطلح هنا، بالتفريق بين التباين والاختلاف

---

(١) د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعدديَّة، مرجع سابق، (ص ٨).

(٢) ينظر مثلاً: د. وهبة رؤوف عز الدين: حول منهج النظر في التعدد والحرية، مجلة رؤى، باريس، العدد (١٤) شتاء، (٢٠٠٢م)، (ص ١١).

كأمر طبيعي وفطري في الحياة، وبين المناهج والوسائل التي تنظم هذا الاختلاف والتباين، بحيث يصبح المجتمع كأنه وحدة واحدة، أو على الأقل يكون هناك تقبل للآخر وقبول معايشته.

* * *

المَبْحَثُ الثَّاني

التعدديَّة.. نظرة تاريخية

إن الدراسة التاريخية للمصطلحات والمفاهيم، تمثل أهمية لا يمكن إنكارها بالنسبة لهذا المصطلح أو ذلك المفهوم؛ لأن كلًّا منهما ليس مستقلًّا ولا قائمًا بذاته، وإنما لكل منهما جذور ترتبط بها ماضيه بحاضره(١).

فالمرور عبر التاريخ من شأنه أن ينزع الشك من قلوب البعض، الذين ما لبثوا أن شككوا في الكثير من المفاهيم والمصطلحات، واشترطوا عودتها للتاريخ من أجل قبولها، فمن شأن هذا المرور أن يكون ضمانة لتأكيد فطرية المفهوم وأصالته الإنسانية عبر التاريخ، كما أنه يثري الموضوع بتلك التجارب الناصعة والجبارة(٢).

والحق، فإن التعدديَّة في التاريخ البشري، ظاهرة قديمة لا يمكن الاختلاف عليها أو الطعن فيها، وأقصد بهذه التعدديَّة: التعدديَّة الطبيعية التي لا يمكن العيش بدونها، فهي فطرية أزلية، لم ينشئها الإنسان، وإنَّما وجدت معه واقترنت بوجوده، وتوقف عليها استمراريته وبقاؤه.

من هذه التعدديَّة الطبيعية، خلق الذكر والأنثى، بداية بآدم عليه السلام وزوجه، وهذا الاختلاف والتباين في الأصل، استتبعه بالضرورة اختلاف وتباين في الأفكار والميول والرغبات، تبع ذلك اختلاف تقييم الأمور وتعدد الآراء في الحق، وأخيرًا الانشقاق والشقاق، واتسع الأمر حتى وصل إلى الخلاف فيما لا ينبغي الاختلاف فيه كالدين والمسلَّمات اليقينية.

هذا التعدد والاختلاف - الذي هو سنة حياتية وضرورة كونية - أجمله اللَّه تعالى بقوله: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

---

(١) د. يوسف القاسم: نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي، القاهرة، دار النهضة العربية، (١٩٩٣م)، (ص ١١) بتصرف تام.

(٢) انظر: فاخر السلطان: مناخ التعدديَّة عبر التاريخ، جريدة إيلاف، إلكترونية، (١٨/٨/٢٠٠٦) تصدر على موقع http://www.elaph.com.

ولمزيد من التفصيل حول فائدة النظرة التاريخية يراجع: محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، الطبعة الثالثة، بيروت، دار المعرفة، (١٩٧٣م)، (١/ ١٥٢).

وإذا كانت مسألة التعدديَّة واضحة وجلية في الإسلام - وإن كانت لم يُنَصّ عليها - إلا أنَّ ما يدعيه الباحثون المحدثون أنَّ: « التعدديَّة » نظرية غربية بحتة، نتيجة لجهود الغرب وتضحياته ولم يعرفها الإسلام يومًا، ولأجل هذا وغيره، يحسن إلقاء الضوء على تاريخ « التعدديَّة » في الغرب، وبعد ذلك، تاريخها في الإسلام.

المطلب الأول

تاريخ فكرة التعدديَّة ونشأتها في الغرب

ترجع أصول التعدديَّة في الغرب إلى الفلسفة اليونانية، حيث ظهرت الفكرة لمناهضة فلسفة وحدة الوجود[1] ونقضًا لها، ومضمونها أن الوجود ليس واحدًا بل متعددًا. وحين بدأ الغرب يحاول النهوض بإحياء مخلفات التفكير اليوناني، بعثت فكرة التعدديَّة الفلسفية من جديد في القرن السابع عشر الميلادي، وظلت حبيسة في الإطار الفلسفي دون أن تجد لها سوقًا نافقًا حتى بداية القرن العشرين.

ثم تنامت من جديد على يد المفكرين الإنجليزيين « وليم جيمس »[2] و « برتراند راسل »[3]، اللذين وجدت آراؤهما قبولًا فائقًا في مناخ من اليأس السائد بين العلماء آنذاك، بسبب فشل العلوم التجريبية في حل كثير من المعضلات الكونية، حتى لقد أعلن

---

(١) تقوم هذه الفلسفة على مبدأ الوحدة الذاتية لجميع الأشياء مع تعدد صورها في الظاهر، فالعالم بما فيه إنما هو التجلي الإلهي الدائم الذي كان ولا يزال، فالموجود واحد وهو اللّه واجب الوجود الأزلي عين المخلوقات، فكل شيء هو اللّه، واختلاف الموجودات هو اختلاف الصور والصفات مع توحد في الذات. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، إشراف: د. مانع الجهني، الطبعة الرابعة، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (١٤٢٠هـ)، (٢/ ١١٦٨).

(٢) عالم نفسي وفيلسوف أمريكي من أصل سويدي (١٨٤٢ - ١٩١٠م) وهو من أهم فلاسفة الذرائعية البرجماتية، ويؤكد أنَّ العمل والمنفعة هما مقياس صحة الفكرة ودليل صدقها. كان كتابه الأول: مبادئ علم النفس (١٨٩٠م) الذي أكسبه شهرة واسعة ثم توالت كتبه: إرادة الاعتقاد (١٨٩٧م) وأنواع التجربة الدينية (١٩٠٢م) والبرجماتية (١٩٠٧م) وغيرها. ويؤكد جيمس في كتبه الدينية أنَّ الاعتقاد الديني صحيح لأنه ينظم حياة الناس ويبعث فيهم الطاقة. يراجع: الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة (٢/ ٨٣٢)، فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل (١٩٩٣م)، (ص ١٠٥، ١٠٦) ولمزيد من التفاصيل حول نظريته في التعدديَّة يراجع: فؤاد كامل: المرجع السابق (ص ١٠٧، ١٠٨) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة: د. فتح اللّه المشعشع، الطبعة السادسة، بيروت، مكتبة المعارف، (١٩٨٨م)، (ص ٦١٨ - ٦٢٢).

(٣) فيلسوف ورياضي وكاتب إنجليزي (١٨٧٢-١٩٧٠م) حصل على جائزة نوبل في الأدب عام (١٩٥٢م) عن كتابه: « الزواج والأخلاقيات »، وكان ذا نزعة إلحادية. من أهم مؤلفاته: مبادئ الإصلاح الاجتماعي، والسلطة والفرد، والحرية والتنظيم. فؤاد كامل: المرجع السابق، (ص ١٧ - ٢١).

أحدهم انتصاره قائلًا: « لقد تكسرت هيمنة الحقيقة المطلقة على أيدينا ».

ومن الفلسفة انتقلت الفكرة إلى ميدان السياسة حيث دعا العلماء في أوربا وأمريكا - ومن أبرزهم هارولد لاسكي[١] - إلى تحطيم سلطان الدولة المطلق. وفي الفترة التي تلت انهيار الاستعمار للبلاد الآسيوية والإفريقية، ظهرت كثير من النزاعات والحروب الإقليمية والعرقية والدينية، بسبب عوامل داخلية ومكائد خارجية، مما أبرز تفكيرًا جديدًا في العلوم الاجتماعية عن التعدديَّة وتعايش الجنسيات والثقافات والديانات.

ثم انتقل داء النزاع والصراع إلى عُقر ديار الغرب، وخاصة في عواصمه ومدنه الكبرى؛ إذ هاجرت أعداد كبيرة من سكان آسيا وأفريقيا واستوطنت هناك، ووجُدتْ بين الغربيين أفكار غريبة وثقافات وديانات غير مألوفة، فكانت التعدديَّة محاولات لحل المعضلات التي نشأت من جراء هذه الهجرات، ولاستيعاب هذا التنوع والتباين في البرامج التعليمية والمؤسسات الاجتماعية[٢].

وإذا كان العالم الغربي قد عانى الأمرَّين حتى وصل إلى تقبل الآخر والاعتراف به، وأن الحقيقة ليست حكرًا على الديانة المسيحية، ومن ثم سمح بتعدد الأديان وتعدد المذاهب في الدين الواحد، فإنه أيضًا قد عانى الأمرَّين - أو بالأحرى شعوبه - حتى تخلَّص من العنصرية المقيتة والتفريق بين الأسود والأبيض[٣].

وظل الغرب يتخبط في هذه الجهالات حتى وقت قريب وحتى ظهور ما يعرف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان[٤] والإعلان العالمي لمكافحة العنصرية في القرن المنصرم.

---

(١) عالم وسياسي بريطاني (١٨٩٣ - ١٩٥٠م). ذاع صيته مُرَبيًا وعضوًا قياديًّا في حزب العمال. حاضر في جامعات كندا والولايات المتحدة الأمريكية ولندن، وعمل في اللجنة التنفيذية لحزب العمال من (١٩٣٦م) لعام (١٩٤٩م)، كما ألَّف كتبًا من أهمها: الرئاسة الأمريكية (١٩٤٠م)، الديمقراطية الأمريكية (١٩٤٨م). المعرفية الشاملة على الموقع : الإلكتروني: http://mousou3a.educdz.com.

(٢) ينظر: د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعدديَّة، مرجع سابق، (ص ٩).

(٣) لمزيد من التفاصيل حول هذه الحقيقة يراجع: د. مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار السلام، (١٩٩٦م)، (ص ٥٧ - ٦٢).

(٤) صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في (ديسمبر ١٩٤٨م). وتنص المادة الثانية منه على أنَّ: « لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء ».

المطلب الثاني

التعدديَّة في التاريخ الإسلامي

إذا كان الغرب قد توصَّل إلى الإيمان بالتعدديَّة، كنظريَّة تعالج الاختلاف والتباين والتنوع داخل مجتمعاته، فإنَّه إنما توصل إليها بعد جهاد عنيف مع مفهوم « الحق المطلق » الذي تبنته الكنيسة، ولم تستطع التغلب على هذا المفهوم السائد إلا بعد طول زمان. فالتعدديَّة لدى الغرب ما هي إلا فكرة مستحدثة مكتسبة فرضتها الحياة عليه.

أمَّا بالنسبة للإسلام فالأمر مختلف تمامًا، إذ إن أصل فكرة التعدديَّة نابعة أساسًا من مصادر الإسلام الأصلية (القرآن والسنة) فالتعدديَّة في الإسلام منبعها الوحي لا التجربة، والشرع لا الضرورة. ولا يعارض ذلك أنَّ كلمة التعدديَّة لم تذكر لا في مصادر الإسلام ولا في كتب فقهائه، فالكلمة لا جدال في أنها مستحدثة، لكنَّ جوهرها وأساسها - وهو منهجية التعامل مع المخالف وإدارة مسألة التنوع والتباين - لم يغفله القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

« بل إنَّ من يراجع القرآن الكريم والسنة وكتب الأقدمين والمعاصرين، يجدها ملأى بالحديث عن كثير من المبادئ والقيم والتوجيهات الخاصة بذلك. ويقوم التاريخ شاهدًا على تنزيل هذه المبادئ والقيم إلى واقع ملموس؛ إذ ضم العالم الإسلامي في أراضيه على امتدادها وفساحتها، كمًّا هائلا من الجنسيات والأعراق واللغات والمذاهب والآراء والمعتقدات والأديان، وتفاعلت فيما بينها وتلاحقت وتحاورت وتجادلت، وشاركت كلها في صنع الحضارة الإسلامية، في علومها وفنونها ونظمها ومؤسساتها المختلفة، وإن ظهرت فيما بينها بين الحين والآخر نزاعات وصراعات وحروب فهي استثناء لا أصل »[١].

فالدولة الإسلامية الأولى - دولة المدينة - في عهد النبي ﷺ ومع إعلان نشأتها، وفي أول دستور لها، تقرر التعدديَّة والتعايش مع الاختلاف والتباين، فتنص مواد الدستور كما جاء فيه[٢]:

---

(١) د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعدديَّة، مرجع سابق (ص ٩).

(٢) ابن سيد الناس، محمد بن عبد اللّه بن يحيى: عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، بيروت، مؤسسة عز الدين، (١٩٨٦م)، (١/ ٢٦٠) وابن كثير، أبو الفداء إسماعيل: البداية والنهاية، تحقيق : علي شيري، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، (١٩٨٨م)، (٣/ ٢٧٣)، ومحمد حميد اللّه: مجموعة الوثائق السياسية للعهد=

« المؤمنون و المسلمون، من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس »، « وأن يهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم »، « وأن يهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين »، « وأن على يهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم »، « وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة »، « وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم »، « وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده، فإن مردَّه إلى اللّٰه وإلى محمد رسول اللّٰه ».

كان هذا أول دستور للتعدديَّة ووضع اللبنة الأولى للتعايش السلمي بين أصحاب الديانات المختلفة، ومن ثم ظل العمل على التعايش وتقبل الآخر بعد ذلك دون مَنٍّ أو تكلف. وقد شهد القاصي والداني على تسامح الإسلام، وقبوله لمبدأ التعدديَّة وحق الاختلاف. وإذا استبعدنا شهادة المؤرخين المسلمين، فإنا نجد من المؤرخين الغربيين من يقرّ للإسلام بهذا.

يقول المؤرخ الفرنسي « جوستاف لوبون »[١]: « رأينا من آيِ القرآن أنَّ مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، وأنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على وجه الخصوص »[٢].

ويقول « ول ديورانت »[٣] في موسوعته قصة الحضارة[٤]: « لقد كان أهل الذمة - المسيحيون، والزرادشتيون، واليهود، والصابئون - يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيرًا في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحرارًا في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم ».

ويقول: « وكان المسيحيون في بلاد آسيا الغربية، خارج حدود الجزيرة العربية، يمارسون شعائر دينهم بكامل حريتهم، وبقيت الكثرة الغالبة من أهل بلاد الشام مسيحيين

= النبوي والخلافة الراشدة، الطبعة الخامسة، بيروت، دار النفائس، (ص ٥٩ - ٦٢).

(١) مؤرخ فرنسي مشهور (١٨٤١ - ١٩٣١م)، يعد من المستشرقين المنصفين، دافع عن حقوق المسلمين ضد الدول المستعمرة، وعني بالحضارات الشرقية. من آثاره: حضارة العرب، الحضارة المصرية، وحضارة العرب في الأندلس. يراجع: د. شوقي أبو خليل: جوستاف لوبون في الميزان، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، (١٩٩٠م)، (ص ١٣).

(٢) حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، مطبعة الحلبي، (١٣٦٦هـ)، (ص ١٢٨).

(٣) ويليام جيمس ديورانت (١٨٨٥ - ١٩٨١م) فيلسوف، مؤرخ وكاتب أمريكي، من أشهر مؤلفاته كتاب قصة الحضارة والذي شاركته زوجته أريل ديورانت في تأليفه.

(٤) ترجمة : محمد بدران: الإدارة الثقافية في جامعة الدولة العربية، (١٢/ ١٣٢).

حتى القرن السادس الإسلامي. ويحدثنا المؤرخون أنه كان في بلاد الإسلام في عصر المأمون أحد عشر ألف كنيسة، كما كان فيها عدد كبير من هياكل اليهود، ومعابد النار، وكان المسيحيون أحرارًا في الاحتفال بعيدهم علنًا، والحجاج المسيحيون يأتون أفواجًا آمنين لزيارة الأضرحة المسيحية في فلسطين. وأصبح المسيحيون الخارجون على كنيسة الدولة البيزنطية، الذين كانوا يلقون صورًا من الاضطهاد على يد بطاركة القسطنطينية، وأورشليم، والإسكندرية، وأنطاكيا، أصبح هؤلاء الآن أحرارًا آمنين تحت حكم المسلمين ».

وإذا كان هذا الحال، وهذه التعدديَّة قائمة مع اختلاف الدين والعقيدة، فالأحرى قيام التعدديَّة في الدولة الإسلامية على ما دون ذلك.

فلم يعرف الإسلام يومًا ما العنصرية والتمييز بين البشر على أساس الدين والمعتقد أو الشكل واللون أو القبيلة والعشيرة أو اللغة واللهجة، وذلك على قاعدة: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ومبدأ: « إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى »(١).

« إِنَّ اللَّهَ ﷻ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالْآبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ. لَيَدَعَنَّ رِجَالٌ فَخْرَهُمْ بِأَقْوَامٍ؛ إِنَّمَا هُمْ فَحْمٌ مِنْ فَحْمِ جَهَنَّمَ، أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجِعْلَانِ »(٢).

وإذا كان هذا هو الجانب النظري في تاريخ الحضارة الإسلامية، فإن الجانب العملي يسير في كنفه لا يفارقه أو يبتعد عنه، اللَّهم إلا في القليل النادر أو الشاذ الضئيل، ولا يكون هذا سوى في فترات انحدار الأمة وبعدها عن المنهج القويم.

* * *

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، (٥/ ٤١١/ ح ٢٣٥٣٦)، وحكم عليه شعيب الأرنؤوط بالصحة.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الآداب، باب في التفاخر بالأحساب (٢/ ٧٥٢/ ح ٥١١٦)، سنن البيهقي الكبرى (١٠/ ٢٣٢/ ح ٢٠٨٥١)، مسند أحمد (٢/ ٣٦١/ ح٨٧٢١). وحسنه الألباني في سنن أبي داود. ومعنى عُبِّيَّةَ: نخوتها وكبرها وفخرها وتعاظمها، والجِعْلَان :جمع جِعل وهو حيوان كالخنفساء يكثُر في المناطق الندية. العظيم آبادي، محمد شمس الحق: عون المعبود شرح سنن أبي داود، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤١٥هـ)، (١٤/ ١٦)، ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود محمد الطناحي، طاهر أحمد الزاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (٢/ ٢٧٧).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

مجالات التعدديَّة

تمهيد:

تتعدد مجالات التعدديَّة وتتسع لتشمل كل تنوع وتباين واختلاف، وإذا كان التنوع والاختلاف أصلًا في كل شيء ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الذاريات: ٤٩]، سواء كان ذلك في المحسوسات أم في الأمور المعنوية، حتى إن معاجم اللغة قلما تذكر لفظا إلَّا وتذكر منه المذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والجمع، وهذا كله تنوع وتباين وتعدد.

لذا فإنَّ المنطق السليم يملي على الباحث إذا أراد الخوض في « مجالات التعدديَّة »، أن يكتفي بأهم المجالات وأصولها، والتي في الغالب يندرج معظم التنوعات الجزئية تحتها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المصلحة تقتضي العزوف عن الاختلافات البسيطة والتعدديَّة التي لا ينبني عليها عمل، والاهتمام بالتعدديَّة العملية التي تسهم في حل مشكلات الاختلاف.

ولعل أهم مجالات التعدديَّة تتمثل في:

أولًا: تعدديَّة الحقيقة والقيم.

ثانيًا: التعدديَّــــة الدينيَّــــة.

ثالثًا: التعدديَّــة السياسيَّــة.

رابعًا: التعدديَّــة الثقافيَّــة والاجتماعية.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

تعدديَّة الحقيقة والقيم[1]

○ **الفَرْعُ الأَوَّلُ: تعدديَّة الحقيقة والقيم في الفكر الغربي:**

تقوم فكرة تعدديَّة الحقيقة والقيم في أساسها على المبدأ السفسطائي القائل « بنسبية الحقيقة »، بمعنى: أنَّه لا أحد يملك الحقيقة كاملة، ولا يمكن لأحد القطع بأنَّ معتقده هو الحق، ومعتقد غيره باطل.

---

(١) الحقيقة هي: الشيء الثابت قطعًا ويقينًا، وعند المتكلمين: مطابقة ما بالأذهان للأعيان، ومنطقيًّا: ما لا يقبل النقض =

وأوّل من قال بهذه الفكرة هو الفيلسوف اليوناني « بروتاغوراس »[(١)] حين صرح بأنّ « الإنسان مقياس الأشياء جميعًا. هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد » وقد فسر أفلاطون[(٢)] هذه العبارة: « إنّ الأشياء هي في نظري على ما تبدو لي، وهي في نظرك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان »[(٣)].

فالحقيقة ترتبط بكل فرد بذاته حسب إدراكه لها، وليس لها وجود مستقل، فلكل إنسان نظرته الخاصة للحقائق، ومهما تعددت الحقائق، حتى ولو تناقضت، فإنها تتسع للجميع؛ فلا مكان للحقيقة المطلقة؛ فلكل إنسان جانبه الذي ينظر من خلاله للحقيقة وأفكاره الخاصة التي يبني عليها ويقدر الحقائق.

ومن نتائج القول بتعدد الحقيقة؛ القول بتعدد قيم الخير والشر، أو ما يطلق عليه « التعدديّة الخُلُقية » ولهذه المقولة ثلاثة عناصر أساسية:

الأول: أنَّ تعريفات الخير والشر في الحياة الإنسانية متعدِّدة، وكلٌّ له أحقيته في القبول، دون أن يكون هناك أي قاسم مشترك، أو معيار لقبول تعريف دون تعريف.

الثاني: من الممكن إذن أن تتعارض قيم الخير والشر ولا تتفق، وليس في ذلك

= ولا يحتاج إلى إثبات جديد، وتقابل الخطأ، ولا تخلو أحكامنا من أن تكون صوابًا أو خطأً. والقيمة: صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال (في المعرفة)، والأفعال (في الأخلاق)، والأشياء (في الفنون)، وما دامت كامنة في طبيعتها فهي ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والملابسات، وبهذا قال المثاليون العقليون، وبهذا المعنى تطلب لذاتها، أما عند الطبيعيين والبرجماتيين والوضعيين المنطقيين: فهي صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء، طبقًا للظروف والملابسات، وبالتالي تختلف باختلاف من يصدر الحكم. يراجع: مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، (١٩٨٣م)، (ص ٧٤ - ١٥١)، الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، (ص ١٢٢).

(١) فيلسوف يوناني (٤٨٥ - ٤١٠ق.م) يعتبر أول السفسطائيين وأشهرهم، قضى معظم حياته في أثينا، حيث كان له أثر كبير في التفكير السياسي والأخلاقي، اتهم بالمروق من الدين فأحرقت كتبه، ونفي من أثينا. يراجع: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، الطبعة الأولى، بيروت، دار العلم للملايين، (١٩٩٢م)، (ص ١٠١).

(٢) فيلسوف يوناني قديم، وأحد أعظم الفلاسفة الغربيين(٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) تناول في فلسفته موضوعات شتى، شملت الطبيعة، وما وراء الطبيعة، المعرفة، والمثل والأخلاق والسياسة والمدينة الفاضلة، والنفس الإنسانية.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (١٩٣٦م)، (ص ٥٩) .ويقول الدكتور مصطفى النشار عن مقولة « بروتاغوراس »: « إن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا »: « في هذه العبارة القصيرة تكمن الثورة الفكرية للسفسطائيين في مختلف ميادين الفكر. إنّها تعني بالنسبة لنظرية المعرفة: أنَّ الإنسان الفرد هو مقياس، أو معيار الوجود؛ فإن قال عن شيء أنّه موجود، فهو موجود بالنسبة له، وإن قال عن شيء أنه غير موجود، فهو غير موجود بالنسبة له أيضًا، فالمعرفة هنا نسبية تختلف من شخص لآخر بحسب ما يقع في خبرة الإنسان الفرد الحسية؛ فما أراه بحواسي فقط يكون هو الموجود بالنسبة لي، وما تراه أنت بحواسك، يكون هو الموجود بالنسبة لك، وهكذا ». مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، القاهرة، دار قباء، (١٩٩٨م)، (ص٧١) .

من بأس، بل كل حسب ما يراه صاحبه.

الثالث: ليس هناك منهج عقلي أو نظام معرفي يمكن له أن يزيل التعارض بين قيم الخير، بين مختلف الثقافات ولهذا فكلها خير[١].

فما دام أنَّ الإنسان هو معيار الحقيقة، فإنه أيضًا معيار القيم ومعيار الفضيلة، فما يراه إنسان خيرًا وفضيلة، قد يراه الآخر شرًّا ورذيلة، وعلى هذا فلا مكان للقيم والأخلاق والفضائل؛ إلا على اعتبار النسبية.

يقول وليم جيمس: « إنَّه لا يمكن أن يكون هناك حقٌّ مطلقٌ في الأحكام الخلقية، كما أنَّه ليس هناك حق مطلق في المسائل الطبيعية، حتى ينقرض ذلك النوع الإنساني وتنتهي أفعاله وتصرفاته[٢].

ويقول جون ديوي[٣]: « إن ما يزعمه الناس من أن الأخلاقيات تقتضي مبادئ ثابتة لا تتغير على مر الزمان ومعايير ومقاييس وغايات ثابتة - بوصفها أنها الحماية الوحيدة الأكيدة التي تصون الأخلاق من الفوضى - هذا الزعم لم يعد في استطاعته أن يتجه الآن إلى العلم الطبيعي يلتمس منه التأييد، ولم يعد يتوقع أنه يستطيع أن يبرر على أساس العلم إعفاءه من الأخلاقيات من اعتبارات الزمان والمكان، أي إعفاءها من عملية التغيير »[٤].

نقض نظرية التعدديَّة في الحقيقة والقيم:

إنَّ قبول فكرة تعدديَّة الحقيقة والخُلُق يعني في النهاية العدم المحض لكل من الحق والخير؛ لأنَّ نفس الحق قد يكون حقًّا حينًا وباطلًا حينًا آخر، والخير خيرًا حينًا وشرًّا حينًا آخر، فلا يبقي هناك حق ولا يبقى هناك خير.

أما نسبيَّة الحقيقة إذا كان المقصود بها أنَّ العلم قاصر ومحدود، إذ أنَّى للعقل البشري

---

(١) يراجع: Gray, John, where pluralist and liberals Depart', in Gagharamain, Mariaand, Attracta Ingram (ed.), pluralism: philosophy and politics of diversity.p.p. (87 - 88) عن د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، مرجع سابق، (ص ١٠).

(٢) إرادة الاعتقاد، (ص ٧٩)، عن د. حسام الألوسي: التطور والنسبية في الأخلاق، الطبعة الأولى، بيروت، دار الطليعة، (١٩٨٤م)، (ص ١٢٦).

(٣) فيلسوف وعالم نفس أمريكي (١٨٥٩ - ١٩٥٢م) طور الفلسفة الذرائعية البرجماتية، وأنشأ مذهبًا فلسفيًّا جديدًا يعرف بـ « الوسائلية » فلسفة جديدة. من مؤلفاته: « المدرسة والمجتمع » و « الخبرة والطبيعة ». منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ١٩٩).

(٤) عن د. حسام الألوسي: التطور والنسبية، مرجع سابق، (ص ١٢٦).

إدراك الحقيقة الكاملة؛ فأمرٌ مقبول ولا غبار عليه، ولكنَّ البشرية بما فيها من عجز وقصور قادرة على إدراك قدر من الحقيقة يكفيها لتصريف شئون حياتها. ولكن نسبية الحقيقة المقصود منها في التعدديَّة الفلسفية أنَّ ما عند البشر من حقائق لا يمكن الاتفاق حوله والجزم بعمومه، فصوابه وصدقه أمر جزئي، خاص غير مطلق ولا عام. وهذا قول ينقض نفسه؛ إذ إنَّه إذا سُلم به على أنَّه حقيقة فهو عكس ما أريد نفيه[1].

ولا شك أنَّ الإيمان بتعدديَّة الحقيقة ونسبية القيم، يأتي على المجتمع بأسره، فيهلك الحرث والنسل؛ إذ كيف يُعاقب من يرتكب جرمًا في ظل نسبية الفضيلة، إذ من الممكن أن يكون هذا الجرم فضيلة من وجهة نظر مرتكبه.. وإذا كان الشذوذ الجنسي قد تسامح الغرب فيه اليوم في ظل هذا المبدأ، فلا يبعد أن ينادي غدًا بحرية السرقة والقتل، تحت ظلال ومبررات المبدأ نفسه.

وللأسف! فعلى الرغم من كثرة الانتقادات التي وجهت لهذه النظرية - تعددية الحقيقة والقيم - منذ زمن الفلسفة اليونانية القديمة وحتى اليوم، سواء من المتدينين أو من غيرهم، إلا أنها ما زالت تلقى قبولًا متزايدًا في كثير من الدوائر الغربية، وللأسف الشديد في بعض الدوائر الإسلامية[2].

والأدهى من ذلك أن نجد بعض تصريحات دعاة الديمقراطية تؤكد أن « التعددية الخلقية » شرط من شروط الديمقراطية.

ردود بعض علماء المسلمين:

وقف علماء المسلمين موقف الحامي المدافع ليس فقط عن الشريعة الإسلامية فحسب، بل عن الإنسانية جمعاء، إذ إن قبول مبدأ تعددية الحقيقة والقيم لا يضر فقط الديانة الإسلامية، وإنما ضرر ذلك واقع على الإنسانية جميعها؛ لذلك استبسل علماء المسلمين في الرد على هذا الادعاء – القول بتعددية الحقيقة – ودحض حجج الداعين إليه.

من ذلك ما ذكره الإمام ابن حزم[3] – في معرض رده على من يقول أن الإنسان معيار

---

(١) د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعدديَّة، مرجع سابق، (ص ١٠) .

(٢) مثال هؤلاء: حسام محيي الدين الألوسي في كتابه: التطور والنسبية في الأخلاق، والكتاب قائم على إثبات أن الأخلاق نسبية وليست مطلقة. يراجع: د. حسام الألوسي: التطور والنسبية في الأخلاق، الطبعة الأولى، بيروت، دار الطليعة، (١٩٨٩م).

(٣) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٣٨٤ – ٤٥٦هـ) عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام، ومبنى مذهبه على الاستنباط من الكتاب والسنة وترك القياس، وله مؤلفات جليلة أهمها المحلى في الفقه، والإحكام في أصول =

الحق-: « إنَّ الشيء لا يكون حقًّا باعتقاد من اعتقد أنَّه حق، كما أنَّه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنَّه باطل، وإنَّما يكون الشيء حقًّا بكونه موجودًا ثابتًا، سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل ولو كان غير هذا لكان الشيء معدومًا موجودًا في حال واحدة في ذاته، وهذا عين المحال مع أن هذا القول لا سبيل إلى أن يعتقده ذو عقل البتة، إذ حسه يشهد بخلافها. وإنما يمكن أن يلجأ إليها بعض المنقطعين على سبيل الشغب »(١).

وقال ابن قدامة المقدسي(٢): « قال بعض أهل العلم: هذا المذهب - القول بتعدد الحقيقة - أوله سفسطة، وآخره زندقة(٣)؛ لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقًّا، وبالآخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذهب ما يروق له »(٤).

وبهذا لم يترك علماء المسلمين مستمسك للقائلين بتعددية الحقيقة يتمسكون به، اللَّهم إلا السفسطة والتعبيرات الرنانة التي لا تصلح لخطاب العقل والمنطق، وإنما هي فقط حجج داحضة لمن ليس له بينة يستند إليها.

○ الفرع الثاني : تعدديَّة الحقيقة والقيم في الإسلام:

منهج الإسلام لإثبات الحقيقة يقوم على الدليل من العقل، أو النص في القرآن أو السنة، ونصوص القرآن والسنة هي أيضًا مملوءة بالأدلة العقلية لإقناع المتشكك أو المرتاب، كما قال تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ [الأنعام: ١١٥].

= الأحكام، والفصل في الملل والأهواء والنحل. الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٨/ ١٨٢)، الزركلي: الأعلام، الطبعة الخامسة عشرة، بيروت، دار العلم للملايين، (٤/ ٢٥٤).

(١) ينظر : الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي، (١/ ١٥).

(٢) عبد اللّـه بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ - ٦٢٠هـ) أحد الأعلام في مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، ألف كتبًا في الفقه من أعظمها كتاب « المغني » في الفقه المقارن. قال عنه الشيخ العز بن عبد السلام: ما طابت نفسي بالفتيا حتى صار عندي نسخة المغني. ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، ومحمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دمشق، دار ابن كثير، (٧/ ١٥٣ - ١٦٢).

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة؛ يعني: أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد.. وأما كون آخره زندقة فلأنه يرفع الأمر والنهي والإيجاب والتحريم والوعيد في هذه الأحكام، ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال؛ وهذا كفر وزندقة ». مجموع الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار، وأنور الباز، الطبعة الثالثة، المنصورة، دار الوفاء، (٢٠٠٥م)، (١٩/ ٧٩).

(٤) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الرياض، جامعة الإمام محمد ابن سعود، (١٣٩٩هـ)، (ص ٣٦٩).

« ومن المحتمل طبعًا أن يحدث خطأ في إثبات نصوص الحديث، أو يحدث خطأ في فهم نصوص القرآن أو السنة، أو يحدث خطأ في الاستنباط منها، أو يحدث خطأ في الاستدلال العقلي، ولكن كل هذه مسائل تعالج بمراجعة النظر في الأدلة، وإزالة ما يكون من خطأ، ولا يعالج بالقول بتعدد الحقائق كلها ونسبيتها لاحتمال الخطأ في بعضها[(١)]، كما تحاول التعدديَّة الغربية أن تدعي حين أبطلت العلوم التجريبية ما كان يظن حقائق مطلقة في عصور أوربا المظلمة، ثم تهاوت العلوم التجريبية حين عجزت عن حل معضلات الكون الكبرى، وبات واضحا أن حقائقها تخطئ وتصيب »[(٢)].

إنَّ قول النبي ﷺ: « إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ »[(٣)]. يعني فيما يعني: أنَّ الحقَّ واحدٌ لا يتعدد، فإمَّا أن يصيبه المجتهد، وإما أن يخطئه. وسواء علم أن اجتهاده موافق للحق أو مخالف له، إلا أنَّه يقينًا يبقى محتملًا للصواب أو الخطأ، وغاية الأمر أن يقال: أنَّ الإثم مرفوع عن المخطئ، وأنَّ له أجرًا واحدًا، لا لخطئه، وإنَّما لجدِّه وكدِّه في طلب الحق. ولا يمكن بحال أن يجتمع رأيان متناقضان على الصواب، وهذا معنى قول الشافعي ﷺ: « رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب ».

وقال الإمام الزركشي[(٤)] في مسألة اختلاف المجتهدين، وهل الحق واحد أم متعدد؟:

« ذهب الشافعي وأبو حنيفة ومالك وأكثر الفقهاء - رحمهم اللَّه - إلى أن الحق في أحدهما، وإن لم يتعين لنا فهو عند اللَّه متعين؛ لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالًا وحرامًا، ولأنَّ الصحابة تناظروا في المسائل واحتج كل واحدٍ على قوله، وخطَّأ بعضهم بعضًا، وهذا يقتضي أن كل واحد يطلب إصابة الحق »[(٥)].

---

(١) وأيضًا فإن بعض الحقائق قد تحتمل أكثر من وجه، إلا أن هذا لا يعني تعدد الحقيقة، فإنها هي حقيقة واحدة وإن تعددت الموصلات إليها.

(٢) د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، مرجع سابق، (ص ٩).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٦/ ٢٦٧٦/ ح ٦٩١٩)، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٣/ ١٣٤٢/ ح ١٧١٦)، والحديث رواه عمرو بن العاص ﷺ.

(٤) محمد بن بهادر بن عبد اللَّه الزركشي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ) تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، عالم بفقه الشافعية والأصول، له تصانيف كثيرة منها: « لقطة العجلان »، و « البحر المحيط »، و« المنثور » ويعرف بقواعد الزركشي. الزركلي: الأعلام، (٦/ ٦٠)، ابن العماد: شذرات الذهب، (٨/ ٥٧٢ - ٥٧٣).

(٥) البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: د. محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢٠٠٠م)، (٤/ ٥٢٨).

وقد اشتهرت هذه المسألة - هل الحق واحد أم متعدد - في كتب الفقهاء القدامى والجمهور على أنَّ الحق واحد، وإن تعددت طرائق التوصل إليه والفهم له، إلا أنَّه يبقى واحدًا في ذاته لا يتعدد بتعدد الأفهام له، وعلى هذا فليس كل مجتهد مصيب، اللَّهم إلا إصابة الأجر لا عين الحق.

قال ابن عبد البر[1]: « والصواب مما اختلف فيه وتدافع: وجه واحد، ولو كان الصواب في وجهين متدافعين؛ ما خطَّأ السلف بعضهم بعضًا في اجتهادهم وقضائهم وفتواهم، والنظر يأبى أن يكون الشيء وضده صوابًا كله »[2].

وقال ابن حزم: « والحق من الأقوال في واحد منها، وسائرها خطأ، قال اللَّه تعالى: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَـٰلُ ﴾ [يونس: ٣٢] وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

فصحَّ أنَّ الحق في الأقوال ما حكم اللَّه تعالى به فيه، وهو واحدٌ لا يختلف، ومن ادعى أنَّ الأقوال كلَّها حق وأنَّ كل مجتهد مُصيب، فقد قال قولًا لم يأت به قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا معقول وما كان هكذا فهو باطل[3] ».

وإذا كان منهج الإسلام يختلف مع فكرة نسبية الحقيقة وتعدديَّة الحق، فإنَّه أيضًا لا يُقر نسبية القيم، وازدواجية الأخلاق، فلا يدعو إلى الأخلاق الفاضلة، ويذب عن الأخلاق الفاضحة؛ ويعلي من القيم المُثلى، ويقر القيم الدنيا.

والقرآن الكريم يضع الطيب مقابل الخبيث، والطيبات مقابل الخبائث، لا يمكن أن يقترنا أو يتساويا: ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ﴾ [المائدة: ١٠٠] ويجعل ضمن وظائف النبي ﷺ: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

فالقيم والأخلاق في الإسلام وضعٌ إلهي لا تترك للمجتمعات ولا للأشخاص، فمهما اجتمع الغرب على إباحة الشذوذ والعري والإباحية، فإنَّ ذلك لا يغير من نكران الإسلام

(١) يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (٣٦٨ - ٤٦٣ هـ) من كبار حفاظ الحديث ومؤرخ أديب بحاثة، ولد بقرطبة، ورحل رحلات طويلة، وولي قضاء لشبونة وغيرها، توفي بشاطبة. من كتبه « الدرر في اختصار المغازي والسير » و« الاستيعاب في معرفة الأصحاب » وغيرها. الذهبي: سير أعلام النبلاء، (١٨/ ١٥٣)، ابن العماد: شذرات الذهب، (٥/ ٢٦٦)، الزركلي: الأعلام، (٨/ ٢٤٠).

(٢) جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهري، الطبعة الأولى، الرياض، دار ابن الجوزي، (١٩٩٤م)، (٢/ ٩١٩).

(٣) ينظر: المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشقي، الطبعة الأولى، إدارة الطباعة الأميرية، (١٣٥٢هـ)، (١/ ٧٠).

لهذه الخصال، ولا يليق بالمجتمع المسلم أن يتقبل القيم الفاسدة والأخلاق الوضيعة تحت فكرة « التعدديَّة الخلقية » مهما كثر أنصارها، وحاولوا فرضها على المجتمعات المسلمة: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

معالجة الإسلام لتعدديَّة الحقيقة والقيم:

إذا كان الدين الإسلامي لا يؤمن بمبدأ نسبية الحقيقة؛ فالحق في المذهبية الإسلامية واحد لا يتعدد أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه. وأنه - الدين الإسلامي - هو الدين الوحيد الذي يمتلك الحقيقة المطلقة والحق الكامل كما قال تعالى: ﴿ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۖ إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ ﴾ [النمل: ٧٩]. والحق المبين هو الحق الواضح البين الجلي الذي لا ينكره إلا جاحد.

ومع وضوح هذه الحقائق وبيانها في الدين الإسلامي؛ إلا أنه يقبل أن يتعايش مع غيره ممن يدعون الحقيقة لأنفسهم، سواء في الجانب العقدي أم القيم والأخلاق، وهذا التعايش لا أنهم على حق، وليس إقرارًا بتعدديَّة الحقيقة، وإنما فقط كتقبل المريض لمرضه، وهذا بالطبع ما لم يضر بالمجتمع.

فالإسلام يرضى لغير المسلم أن يعيش على أرضه، ولكن لا يرضى له أن يؤذي المسلمين أو أن يبشر بدينه، ويسمح لهم بشرب الخمر، ما دام حلالًا في شرعتهم ولا يرضى لهم أن يجهروا بذلك، ويفسدوا على المسلمين دينهم وأخلاقهم.

ومن أسف فقد ظهر في العالم الإسلامي بعض المفكرين الذين يتبنون الوجهة الغربية في أفكارهم، فيروجون لهذه النظرية - بتعدديَّة الحقيقة - في العالم الإسلامي، ووجهة نظرهم: « أنَّ القطعية في الأحكام والآراء، وادعاء الإنسان بأنَّ مذهبه هو الحق، وأن ما عداه فباطل، من أهم أسباب التطرف والإرهاب، وأنه لا سبيل لمحاربة الإرهاب والتطرف، إلا بمحاربة هذه اليقينية في الاعتقاد، ويستوجب ذلك تحصين فكر النشء من القطعية في تصويب معتقد وتخطئة معتقد آخر؛ حتى لا تحرضه هذه القطعية على إقصاء الآخر وتكفيره والاعتداء عليه! ويقولون لكل مستمسك برأي: إن اعتقادك بأنك على الحق، ليس بأقوى من اعتقاد غيرك بأنَّه على حق، فإن كان قوله يحتمل الصواب، فاجعل من احتمال صوابه ما يمنحه حقًّا عليك أن تعترف به ولا تقصيه، ومنتهى هذا أن تصطلحا

فلا تتنازعا، وأن تتعايشا فلا تتحاربا[١].

وهذا القول إن كان مقبولًا في الأمور الفرعية التي تختلف فيها وجهات النظر، وتتعدد فيها الآراء، فلا يصلح في الأصول والأمور القطعية ولا في القيم والأخلاق الواضحة. فالإسلام يقر وجهات النظر المختلفة ويتقبلها ما لا تتجاوز الفروع.

يقول الإمام النووي[٢]: « العلماء إنَّما ينكرون ما أجمع على إنكاره، أما المختلف فيه فلا إنكار فيه »[٣].

ويقول الإمام أبو حامد الغزالي[٤]: « المجتهدون ومقلدوهم كلهم معذورون، بعضهم مصيبون ما عند اللَّه، وبعضهم يشاركون المصيبين في أحد الأجرين، فمناصبهم متقاربة وليس لهم أن يتعاندوا، وأن يتعصب بعضهم مع بعض، لا سيما والمصيب لا يتعين، وكل واحد منهم يظن أنَّه مصيب، كما لو اجتهد مسافران في القبلة فاختلفا في الاجتهاد فحقهما أن يصلي كل واحد منهما إلى الجهة التي غلبت على ظنه، وأن يكف إنكاره وإعراضه واعتراضه على صاحبه؛ لأنه لم يكلف إلا استعمال موجب ظنه، وأما استقبال عين القبلة عند اللَّه فلا يقدر عليه أحد »[٥].

إذن فالمذهبية الإسلامية تفرق بين تعدد الحقيقة وبين حق الاختلاف، وأنه وإن كان الحق واحدًا ليس بمتعدد، إلا أن مصيبه قد لا يتعين، فلا يدرى من أصاب الحق ومن أخطأه، والكل مأجور عند اللَّه، ما دام قد اجتهد في تحري الحق، وأخلص نيته في ذلك.

وهذا بالطبع فيما يجوز الاختلاف فيه وتتسع دائرة الخلاف حوله، مما هو من فروع الشريعة وليس من أصولها.

---

(١) سامي بن عبد العزيز الماجد: الحقيقة النسبية أفيون العقيدة موقع:
http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-7204.htm.
بتاريخ (٢/ ٣/ ٢٠٠٩م).

(٢) أبو زكريا، محيي الدين بن شرف بن مري (٦٣١ – ٦٧٦ هـ) عالم بالفقه والحديث. من أهم آثاره: « منهاج الطالبين » و« المنهاج في شرح صحيح مسلم » و « رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ». ابن العماد: شذرات الذهب، (٧/ ٦٢٠)، الزركلي: الأعلام، (٨/ ١٤٩).

(٣) شرح صحيح مسلم، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٣٩٢هـ)، (٢/ ٢٣).

(٤) حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي (٤٥٠ – ٥٠٥هـ) أحد أعلام الإسلام، تتلمذ لإمام الحرمين، ثم ولاه نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد. له تصانيف كثيرة منها: « المستصفى في علم الأصول »، و « الرد على الباطنية » و « تهافت الفلاسفة » و« إحياء علوم الدين ». ابن العماد: شذرات الذهب، (٦/ ١٨ – ٢٢).

(٥) القسطاس المستقيم، دمشق، المطبعة العلمية، (١٩٩٣م)، (ص ٦٨).

المَطلَبُ الثَّاني

التعدديَّة الدينية

○ الفَرْعُ الأَوَّل: التعدديَّة الدينية في الفكر الغربي:

تنطلق نظرية التعدديَّة الدينية في الغرب من قاعدتين أساسيتين: القاعدة الأولى هي قاعدة التعدديَّة الأخلاقية أو السلوكية وتعني « أنَّ جميع أتباع الأديان أو الشرائع قادرون على العيش بعضهم إلى البعض الآخر، على أساس ما لديهم من مشتركات، وأن يتحمل أحدهم الآخر. أو باصطلاح السياسيين: إيجاد حياة مسالمة، وقد يندفعون أكثر، فيعتبرون العلمانيين نوعًا من أصحاب الديانات المتوهمة، ولهم أن يعيشوا مع الآخرين عيشة مسالمة »(١).

رؤية " وليم ألنسون " للتعدديَّة الدينية:

وكما قال « وليم ألنسون »: هناك تقارب واضح بين الأديان؛ إلا أنَّه يكون أكثر وضوحًا بين الأديان التوحيدية الكبرى، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، كما أنَّ هناك اختلافات بينها، ولا سيما في نظرتها إلى فعل اللَّه في التاريخ. لكن الاختلاف لا يقتضي التضاد بشكل كامل، أو أنَّ أحدها لا ينافي الآخر، بل هناك اشتراك أيضًا بين أديان الشرق الأقصى التي تختلف فيما بينها، وبينها وبين الأديان التوحيدية، فالتأكيد أكثر من القدر اللازم على الفوارق بين الأديان، سيفضي إلى تجاهل المشتركات، التي يمكن للأديان الاتفاق عليها. وجميع هؤلاء يرفضون الفكر الطبيعي الذي يقول: « لا توجد حقيقة ممتدة في أبعاد الزمان والمكان »(٢).

---

(١) جعفر السبحاني: التعدديَّة الدينية نقد وتحليل، مجلة التوحيد، إيران، خريف (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص ٣٥).

(٢) المرجع السابق، (ص ٣٥). وعلى نفس النسق، تأتي نظرة الباحث الألماني « شلايوماخر » في التعدديَّة الدينية، فهو يذهب إلى أن الدين لب وقشر. أم اللب فهو الانسلاخ عن الذات والعروج إلى اللّـه، وأما القشور، فهو سائر ما في الدين من التعليمات، والأحكام والطقوس . وكل الأديان على هذه الطريقة، ومن شأن القشور أن تحافظ على اللب؛ وعلى ذلك يجب أن نحافظ على جوهر الدين، أما التعليمات والأحكام والطقوس، والتصورات الأخرى في الأديان فلا يجب أن نأخذ بها بصورة قطعية مطلقة. والأديان كلها تشترك في هذا الجوهر: الإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والزرادشتية والصابئة والهندوس، كلها سواء في هذه الحقيقة التي هي جوهر الأديان ولبها، وتختلف هذه الأديان في سائر النقاط والتعليمات، وليس لدين من هذه الأديان أن يدعي أنه يحتكر الحقيقة كلها لنفسه دون سائر الأديان... وإنما لكل دين، وكل فئة دينية حظ من الحقيقة، وفي كل دين من الأديان الإلهية، وفي كل=

أما القاعدة الثانية التي تنطلق منها فكرة التعدديَّة الدينية في الغرب، فهي قاعدة « نسبية الحقيقة » وأنه « لا دين يحتكر الحقيقة »؛ فالحق ليس منحصرًا في دين واحد بين جميع الأديان، وما جميع الأديان إلا مرآة للحقيقة، وأنَّها جميعا على الحق.

نظرية " جون هيك "(١) عن التعدديَّة الدينية:

ومن هذا المنطلق، وعلى هذا الأساس، جاء تعريف « التعدديَّة الدينية » عند المفكر اللاهوتي الإنجليزي « جون هيك » – المؤسس الحقيقي لنظرية التعدديَّة الدينية في الغرب – على أنَّها: « وجهة النظر القائلة بأنَّ الأديان العالمية الكبرى، إنَّما هي تصورات ومفاهيم متنوعة، واستجابات مختلفة للحقيقة النهائية المطلقة، أو الذات العليا، من خلال ثقافات الناس المختلفة، وإنَّ تحول الوجود الإنساني من محورية الذات إلى محورية الحقيقة يحدث في كل الأديان بنسبة متساوية »(٢).

« فجون هيك » يذهب إلى نفي الإطلاق في الحق والباطل في الأديان. يقول « هيك »: إن الصورة التي تقدمها الأديان لـ « اللَّه، الكون، الإنسان » ليست هي الصورة المطلقة للحق. وكل دين من هذه الأديان، ومذهب من هذه المذاهب مزيج من الحق ومما يحمله أصحاب هذه الرسالات عن الحق، وليس مطلق الحق.. معنى ذلك أن: الدين مزيج من الواقع الموضوعي للحق الذي جاء به الأنبياء من عند اللَّه، والمعرفة الذاتية البشرية لهؤلاء الأنبياء، وأنَّ الشطر الأول كله حق، وهو ما تتطابق فيه الأديان، وأنَّ الشطر الثاني هو ما يختلف فيه الأديان(٣).

وهكذا تطورت نظرية « التعدديَّة الدينية » في الغرب، لتصل إلى مرحلة أكثر رقيًّا وتقدمًا، وجوهرها أنَّ الديانات الأخرى تمتلك شيئًا من الحقيقة؛ بل هي شريكة في امتلاك الحقيقة وأول ما يترتب على هذه الرؤية، إبطال امتلاك دين للحقيقة كلها وحده.

= مذهب من مذاهب هذه الأديان يجد الإنسان طريقًا إلى اللَّـه قد تختلف عن الطريق الآخر، ولكنها تلتقي جميعًا في النهاية، في آخر نقطة عند اللَّـه. يراجع: محمد مهدي الآصفي: التعدديَّة الدينية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، طهران، مؤسسة الفكر الإسلامي، المجلد الثاني، العدد الخامس، (١٤٢٥هـ – ٢٠٠٥م)، (ص ١٥، ١٦).

(١) جون هَرود هيك، ولد جون هيك (١٩٢٢م)، في إنكلترا لعائلة من الطبقة الوسطى، واهتم بالفلسفة والدين منذ صغره، ومن وظائفه الأكاديمية أستاذ لفلسفة الدين في جامعة كليرمونت للخريجين في كاليفورنيا. قدم مساهمات في فلسفة علوم الدين والتعدديَّة الدينية. ترجمت كتبه إلى (١٧) لغة، وكتب عنه وعن كتبه (٢٠) كتابًا بعدة لغات. الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

(٢) أنيس مالك طه: التعدديَّة الدينية رؤية إسلامية، ماليزيا، الجامعة الإسلامية العالمية، (٢٠٠٥م).

(٣) يراجع: محمد مهدي الآصفي: التعدديَّة الدينية، مرجع سابق، (ص ١٨ – ٢٠).

بذلك اكتملت حلقات ثلاث من التعدديّة[١]:

١ - « التعدديّة الأخلاقيّة »: وهي التي تفرض على أتباع دين أن يتسامحوا ويلينوا في سلوكياتهم وتعاملاتهم مع أصحاب دين آخر، من دون أن يعني ذلك الاعتراف بوجود حصة من الحقيقة والنجاة لهم.

٢ - « التعدديّة الخلاصيّة أو الاستنقاذيّة »: القاضية بأنَّ غير المسيحيين يمتلكون فرص الفوز بالجنة أو بالخلاص المسيحي. وهذا البعد هو الذي يمكن المسيحي من الالتزام بالتعدديّة الأخلاقية؛ لأنَّ وجود اعتقاد بإمكان وجود فرصة السعادة لغير المسيحي هو الذي يفسح المجال للتسامح السلوكي والتصرف البعيد عن العنف مع أتباع ديانات أخرى[٢].

٣ - « التعدديّة الدينيّة المعرفيّة »: وهي نظريّة جون هيك - حيث جعل الحق مشاعًا في جميع الأديان، وأنّه لا يمتلك أيُّ دين من الأديان، أو مذهب من المذاهب الحقيقة كاملة، وإنّما فقط يحاول الاقتراب منها.

وهناك مظهر آخر من مظاهر التعدديّة الدينية التي يعيشها الغرب، وهو ما يعرف بالحوار بين الأديان، وقد ابتدرته الكنائس المسيحية، ثم انضمت إليهم الأديان الأخرى، حتى أصبح حركة عالمية نشطة خلال مائة سنة من تاريخه، لها مجالسها ومؤتمراتها العلمية ومراكزها الدراسية في الجامعات، ويحظى باهتمام رسمي وشعبي.

ومن ثمرات هذا الحوار كسر الحواجز بين القادة الدينيين، وإتاحة منبر للقاء والتشاور، وإسماع العالم رأي الدين في بعض المشكلات العالمية. ولكن كثيرًا من المشاركين فيه أنفسهم يلاحظون أنه قليل الأثر، إذ لا يتعدى دائرة الأقوال والبيانات والتصريحات، ومحصور في النخبة، وليس له أي امتداد في القواعد، ويتحاشى الدخول في مواجهة حادة حول الأسباب الحقيقية للكراهية والعداء المتأصل في النفوس ويكتفي بالمجاملات والمظاهر[٣].

تاريخ التعدديّة الدينية في الغرب:

لم يصل الغرب إلى إيمانه بفكرة « التعدديّة الدينية » إلا منذ وقت قريب، كرد فعل

---

(١) يراجع: نجف علي ميرزائي: موقف إسلامي من التعدديّة الدينية جريدة النهار، لبنان، (١٧مارس ٢٠٠٢م).

(٢) يراجع: كريستيان كرول: التأكيدات الدينية بامتلاك الحقيقة وعلاقتها بالتعدديّة الاجتماعية السياسية، ضمن: أندراوس بشته، وعادل خوري: عالم واحد للجميع، لبنان، المكتبة البوليسية، (٢٠٠٠م)، (ص ٨١) وما بعدها.

(٣) د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، مرجع سابق، (ص ١١).

على ما شهده من صراعات دامية دامت قرونًا طويلة قضاها في محاربة أي دين أو فكر يخالف دينه وفكره.

فـ « شارلمان »[١] (٧٤٢ - ٨١٤م) فرض النصرانية على السكسونيين بحد السيف.. وفي الدانمارك، استأصل الملك « كنوت »[٢] الديانات غير المسيحية من بلاده بالقوة والإرهاب.. وفي بروسيا، فرضت جماعة « إخوان السيف » المسيحية، على الناس بالسيف والنار. وفي جنوب النرويج ذبح الملك « أولاف ترايجفيسون »[٣] كل من أبى اعتناق المسيحية، أو قطع أيديهم وأرجلهم، ونفاهم وشردهم حتى انفردت المسيحية بالبلاد.. وفي روسيا، فرض « فلاديمير »[٤] عام (٩٨٨م) المسيحية على كل الروس، سادةً وعبيدًا، أغنياء وفقراء، غداة اعتناقه لها!.. ولم يعترف فيها بإمكانية تعدد الأديان إلا في مرسوم صدر عام (١٠٠٥م)!...وفي الجبل الأسود - بالبلقان - قاد الأسقف الحاكم « دانيال بيتروفتش » عملية ذبح غير المسيحيين - بمن فيهم المسلمين - ليلة عيد الميلاد عام (١٧٠٣م)!... وفي المجر، أرغم الملك « شارل روبرت » غير المسيحيين على التنصر أو النفي من البلاد عام (١٣٤٠م).

وفي أسبانيا - قبل الفتح الإسلامي - كان المجمع السادس، في طليطلة، قد حرَّم كل المذاهب غير المذهب الكاثوليكي.. وأقسم الملوك على تنفيذ هذا القانون بالقوة..

وحيثما امتد نفوذ وحكم الحضارة الغربية، امتد الإنكار للتعدديَّة « فاليعاقبة، في مصر والشرق، اضطهدهم الأرثوذكس الملكانيون، بالقتل والنفي والتشريد.. وقتل «جستنيان الأول » (٥٢٧ - ٥٦٥م) مائتي ألف من القبط في مدينة الإسكندرية وحدها، حتى اضطر من نجا من القتل إلى الهرب في الصحراء.. وفي إنطاكية، حدث نفس القهر والاضطهاد لمعتنقي المسيحية، بل وغير مذهب الدولة الرومانية بالذات!... ناهيك عن مأساة المسلمين - وأيضًا اليهود - في الأندلس على يد فرديناند (١٤٥٢ - ١٥١٦م)

---

(١) شارل الأول ملك الفرنجة أو الفرانكيين، تحالف مع البابا ليو الثالث ضد بيزنطة، فتوَّجه البابا إمبراطورًا للغرب. منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ٢٥٦).

(٢) كنوت الكبير ملك الدنمارك في الفترة (١٠١٩م - ١٠٣٥م).

(٣) أولاف ترايجفيسون ملك النرويج في الفترة (٩٦٣م - ١٠٠٠م).

(٤) فلاديمير الأول (٩٦٥ - ١٠١٥م) أول حاكم نصراني في روسيا، وحد مقاطعتي كييف ونوفغورود في دولة روسية واحدة، تنصَّر عام (٩٨٨م)، وبذلك ظهرت الكنيسة الروسية الأرثوذكسية إلى الوجود منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ٣٢٦).

وإيزابيلا[١] (١٤٥١-١٥٠٤م)[٢].

وظل هذا الاضطهاد الديني وعدم السماح بوجود الآخر والاعتراف به، أصلًا عامًّا في البلاد الغربية، في ظل الكنيسة الكاثوليكية على السلطة، بل لقد امتد هذا الصراع ليشمل الفرق المختلفة داخل الديانة النصرانية. والأفراد المسيحيين إذا صرحوا بآراء تخالف آراء الكنيسة.

كل ذلك قد أدَّى إلى ردود فعل قوية، من ذلك نشأة حركات الإصلاح الديني، وثورة « مارتن لوثر »[٣] الإصلاحية التي أدت إلى انشقاق الكنيسة ونشأة البروتستانتينية.

« وفي أوربا في القرن الثامن عشر، برز مفهوم التعدديَّة بشكل لافت، أمام مفهوم « الحق المطلق » الذي تبنته ودافعت عنه المؤسسة الدينية « الكنيسة »، وكانت الغلبة في النهاية لمفهوم التعدديَّة الذي هزم الأصولية الدينية الكاثوليكية المتحجرة »[٤].

ومن أهم الأسباب التي ساعدت على نشر ثقافة « التعدديَّة الدينية » هجرة مجموعات كبيرة من أتباع الإسلام والهندوسية والبوذية، وغيرها من ديانات الشرق، لبلاد الغرب واستيطانهم بها، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وقد كانت هذه البلاد تكاد تكون حكرًا للمسيحية، مع وجود جيوب قليلة لليهود والمسلمين في بعض الأماكن.

في وسط هذا الواقع العالمي والمحلي، ظهرت تيارات التعدديَّة الدينية المعاصرة في الغرب بمعانيها المختلفة، في محاولة البحث عن منهج للتعامل مع هذه الظاهرة[٥].

ولم تستطع أوربا ذلك، إلا بهدم سلطة الدين وإقصائها، وصيرورة نظم الحكم إلى نظم علمانية، لا تتبنى سياسة دينية، ورغم مساوئ هذا النظام العلماني، إلا أنه أفضل

---

(١) إيزابيلا الأولى (١٤٥١ - ١٥٠٤م) ملكة قشتالة تزوجت من فيردناند الثاني ملك أرغون عام (١٤٦٩م) وبذلك توحدت إسبانيا كلها تقريبًا، وتعرف بالكاثوليكية. منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ٨٠).

(٢) د. محمد عمارة: التعدديَّة الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، (ص ٢٤، ٢٥) وقد أشار إلى هذا توماس أرنولد في كتابه: الدعوة إلى الإسلام، مواضع مختلفة. ويراجع أيضًا: د. عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، (١٩٩٨م)، (ص ٨٦ - ٩٠).

(٣) مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦م) راهب ألماني، زعيم حركة الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا. هاجم متاجرة الكنيسة بصكوك الغفران، وعلق على باب كنيسة ويتنبرج احتجاجه المؤلف من خمس وتسعين فقرة عام (١٥١٧م) حرمه البابا ليو العاشر من شركة المؤمنين عام (١٥٢١م) ترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية الدارجة فكان لذلك أثر كبير في تطور الأدب الألماني. منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ٣٨٩).

(٤) فاخر السلطان: مناخ التعدديَّة عبر التاريخ، جريدة إيلاف الإلكترونية، (١٨ أغسطس ٢٠٠٦م).

(٥) د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، مرجع سابق، (ص ١١).

حالًا للأديان غير النصرانية التي لاقت الذل والهوان في ظل هيمنة الكنيسة.

○ٱلفَرْعُ ٱلثَّانِي: **نظرية التعدديَّة الدينية في الإسلام:**

الإسلام ليس كالغرب يعتقد بتعدد الحقيقة، ولا سيَّما في الأديان، وإنَّما هي حقيقة واحدة ودين واحد ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥]. ومما يؤكد هذه الحقيقة، أنَّ كلمة دين في القرآن الكريم لم ترد قط بصيغة الجمع وإنَّما جاءت في كل المواضع بصيغة المفرد. وهو الإسلام الذي اصطفاه اللَّه للخلق.

هذا الإسلام هو دين اللَّه الخاتم الذي جاء به محمد ﷺ وهو ميراثه عن الأنبياء ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣].

وإذا كان الإسلام هو دين جميع الرسل - عليهم السلام -[١] وهو الدين الذي لا يقبل اللَّه غيره فإن هذا الإسلام بعد بعثة النبي ﷺ أصبح مقصورًا على دعوته وأنه المبشر به، ومهما كان الإنسان متبعًا لنبي غيره ولم يتبع النبي ﷺ فإنه لا يقبل منه.

أما ما كان اختلافا بين شريعة النبي ﷺ والأنبياء من قبله فإنه لم يكن اختلافًا في أصل الدين وإنما اختلاف في الملل والشرائع[٢]؛ كما قال النبي ﷺ: « **الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ**[٣] » ومعنى الحديث « أنَّ أصل دينهم واحد وهو التوحيد وإن اختلفت فروع الشرائع »[٤].

فدين الأنبياء واحد، وجوهره ثابت وهو الانقياد والتسليم للَّه رب العالمين، ومن ثم توحيده وتنزيهه أما اختلاف شرائعهم، فكان ذلك لصالح الأمم نظرًا لاختلاف الاستعدادات والقدرات والظروف المختلفة المرتبطة باختلاف الزمان والمكان

---

(١) يراجع: سورة [البقرة : ١٣٢]، [آل عمران: ٥٢، ٦٧]، [القصص: ٥٣].

(٢) المقصود بالشرائع: النظم التي شرعها اللَّـه أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربه، وعلاقته بأخيه المسلم، وعلاقته بأخيه الإنسان، وعلاقته بالكون، وعلاقته بالحياة. الإمام محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، الطبعة الثامنة عشرة، القاهرة، دار الشروق، (٢٠٠١م)، (ص ١٠).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب ﴿ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ ﴾ (٣/ ١٢٧٠/ ح ٣٢٥٩)، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام (٤/ ١٨٣٧/ ح ٢٣٦٥). والحديث رواه أبو هريرة، قال ابن حجر: « أولاد العلات: الأخوة من الأب وأمهاتهم شتى. والعلات: الضرائر ». فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، (١٣٩٧هـ)، (٦/ ٤٨٩).

(٤) فتح الباري، المرجع السابق (٦/ ٤٨٩).

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

وإذا كان الإسلام قد أنكر تعدديَّة الأديان - كما أرادها الغرب - وأقر تعدديَّة الشرائع فإن إقراره لتعدديَّة الشرائع يكون قبل الشريعة الخاتمة الناسخة لجميع الشرائع السابقة ولا يحل لأحد أن يتعبد على شريعة نبي قبل النبي الخاتم فهي الشريعة الناسخة الخاتمة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وفي صحيح مسلم: أنَّ رسول اللَّه ﷺ أمر عمر أن ينادي في الناس: « أنهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ »[١] وقال أيضًا ﷺ: « لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إلاَّ نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ »[٢].

وعلى هذا فلا نجاة في الآخرة لغير المسلم المتبع للنبي ﷺ وأن من سوى المسلمين هالك لا محالة، وعلى هذا يحمل تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]. وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: ٦٩][٣].

ولا يعني عدم اعتراف الإسلام بأحقية الأديان الأخرى وإقراره ببطلانها جملة، أنَّه ينكر وجودها أو ينكر حق الانتساب إليها ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. أو يجبر أحدًا على تركها للدخول في الإسلام ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

فالتعدديَّة الدينية التي يعرفها الإسلام، لا تعني الإيمان بأنَّ جميع الأديان على حق أو كما يقول الغربيون: لا دين يحتكر الحقيقة، وإنما تعني حق التعايش السلمي، وحق

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم الغلول وأنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون (١/ ١٠٧/ ح ١١٤). والحديث عن عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب إن اللَّه يؤيد الدين بالرجل الفاجر (٣/ ١١١٤/ ح ٢٨٩٧)، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم الغلول وأنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون (١/ ١٠٥/ ح ١١١). والحديث رواه أبو هريرة ﷺ.

(٣) يقول السعدي: « والصحيح أن هذا الحكم بين هذه الطوائف، من حيث هم، لا بالنسبة إلى الإيمان بمحمد، فإن هذا إخبار عنهم قبل بعثة محمد ﷺ وأن هذا مضمون أحوالهم » أو يكون المعنى كما قال أكثر المفسرين هي فيمن ثبت على إيمانه بالنبي ﷺ. كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]. تفسير السعدي: تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠٠م)، (ص ٥٤).

التعاون الحياتي[١] فيما لا يكون ضررًا على الدين، وحق التحاور الديني الذي يهدف إلى اكتشاف الحقيقة، ولكل منتسب لدين أن يؤمن بأفضليته وأحقيته على باقي الأديان.

التعدديَّة الدينية بين الإسلام والفكر الغربي:

ليس من شك في أنَّ « التعدديَّة الدينية » في الإسلام، تختلف اختلافًا كبيرًا عنها في الفكر الغربي، وتسموا عليها، وهذا ليس من قبيل المقدمات التي لا برهان عليها.

فالتعدديَّة في الإسلام أولًا: سابقة عن التعدديَّة الغربيَّة، بل إنَّها ملازمة له، وجدت معه منذ اللحظة الأولى، وعاشت في كنفه، سواء كانت في فترات ضعفه أم في فترات سيادته.

فالقرآن المكي، يعترف بالتعدديَّة ويؤمِّن حرية التدين للمخالف، مهما كان بعيدًا عن الحق، ومن ذلك قوله تعالى في سورة « الكافرون »: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾ [الكافرون: ١ - ٦].

والقرآن المدني، يقر هذه الحقيقة ويؤكدها، حتى لا تتناسى في وقت السيادة والقوة ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

والنبي ﷺ يترجم هذه التعاليم الأوامر في شكل عملي ودستوري فيضع أول دستور للدولة الإسلامية، ليتضمن هذه القضية - التعدديَّة الدينية وإقرار حق المخالفة الدينية وحرية العقيدة - بل إنَّها تعتبر لب الدستور وجوهره، وهذا ما يعرف بوثيقة المدينة أو الصحيفة، ومما جاء فيها:

« لليهود دينهم وللمسلمين دينهم... ومن تبعنا من يهود، فإن لهم النصرة والأسوة غير مظلومين ولا مُتناصَرٍ عليهم... وأن بطانة اليهود ومواليهم كأنفسهم... وأنَّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة... وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر

---

(١) يقول الدكتور حسان حتحوت: من أبرز مظاهر التعدديَّة في الإسلام، أنه يعتبر اليهود والنصارى أهل ديانة سماوية، حتى وإن لم يكن هذا الاعتبار متبادلًا. وعلى الرغم من أن عدم الإيمان بمحمد ﷺ، هو عندنا أمر عظيم وشأن خطير، بل هو أمر فارق فإن الإسلام قد استوعب هذا الخلاف، لا بالتهوين من أمره، أو المهادنة العقدية له، ولكن بما رسمه في باب المعاملات من تعاليم تسمح بالتواصل والتراحم رغم خلاف المعتقد. رسالة إلى العقل المسلم، (ص ١٥٩)، عن د. عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، (ص ٨٣).

المحض من أهل هذه الصحيفة دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه »[١].

وقد أقر النبي ﷺ لنصارى نجران حريتهم في الدين، وعدم التدخل في شئون عقائدهم وشعائرهم، وعدم التدخل في تعيين رؤساء دينهم، وكتب لهم كتابًا بهذا ومما جاء فيه: « ولنجران وحسبها جوار اللّه وذمة محمد ﷺ على أنفسهم وملتهم، وأرضهم وأموالهم، وغائبهم وشاهدهم، وعشيرتهم وتبعهم، وألا يغيروا مما كانوا عليه، ولا يغير حق من حقوقهم، ولا ملتهم، ولا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته... »[٢].

بل أكثر من ذلك أنَّهم لما وفدوا عليه « دخلوا عليه مسجده بعد صلاة العصر، فحانت صلاتهم، فقاموا يصلون في مسجده، فأراد الناس منعهم، فقال رسول اللّه ﷺ: « دعوهم »، فاستقبلوا المشرق، وصلوا صلاتهم »[٣].

هذا عن التعدديَّة الإسلامية، أمَّا التعدديَّة الغربية، فلم تتواجد، ولم يقرها الغرب إلا رغمًا عنه؛ حيث كثر المخالفون له في الدين في بلاده، ولم يستطع السيطرة عليهم مع ضعف الكنيسة، وانشغاله بكثير من الحروب.

كذلك فالتعدديَّة الغربية نشأت نتيجة تطور فكري في الغرب، ولم تنشأ كتصور كامل بخلاف الإسلام « بل جاءت نتيجة أفكار وجهد عشرات، بل مئات من الكتاب والفلاسفة والعلماء على مر السنين؛ كل منهم يضيف فكرة إلى فكرة، أو يعدل رأيًا، أو يجرب جزءًا... وخطر هذه الحقيقة أن جميع هذه المبادئ قد طبق قبل نضجه وتجربته، مما يدخله في دور التجربة والخطأ.. وما يصاحب ذلك من بلبلة وفتن وعنف ودماء.. بل أكثرها قد عدل في بنوده الرئيسة، أو بدل كله بعد التطبيق، وبعد أن أثبتت التجربة خطأه وفشله، ثم لا يزال حتى اليوم خاضعًا للتعديل والتبديل »[٤].

ثانيًا: « التعدديَّة الدينيَّة » في الإسلام نابعة من عقيدته، فالقرآن الكريم يقرر ذلك في كثير من آياته، من ذلك:

---

(١) ابن سيد الناس: عيون الأثر، مرجع سابق، (١/ ٢٦٠)، ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، (٣/ ٢٧٣)، محمد حميد اللّه: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، (ص ٥٩ - ٦٢).

(٢) ابن شبه النميري: تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، الطبعة الثانية، إيران، دار الفكر، (٢/ ٥٨٥)، ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، مؤسسة الرسالة؛ الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، (١٩٨٦م)، (٣/ ٥٤٩).

(٣) الإمام ابن القيم: زاد المعاد، مرجع سابق، (٣/ ٥٤٩).

(٤) د. أحمد شوقي الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام، الطبعة الثانية، الكويت، دار القلم، (١٩٨٣م)، (ص ١١١).

إقراره لحقيقة الاختلاف في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩] فالاختلاف علّة الخلق، وهو سنَّة لا تحيد عنها البشرية. والاختلاف كما هو طبيعي في الذوات والصفات، والتوجهات والميول، فهو كذلك في الأديان الشرائع.

ويتضح هذا الاختلاف الديني، وأنه من قدر اللّه تعالى في قوله: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [يونس: ٩٩، ١٠٠].

فبعد أن أقرَّ القرآن الكريم حقيقة الاختلاف، وأنها جارية مجرى السنن الكونية، أقرَّ حرية الاختلاف في أبعد مداها، فجعل للإنسان حق اختيار دينه وعقيدته، لا يحاسب في الدنيا على ذلك، ويبقى مرده إلى اللّه ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤].

ثم يضع القرآن الكريم منهجية التعامل مع المخالف ﴿ لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة: ٨]. فالإسلام لا ينهى عن وصال أهل الكتاب والتعامل معهم، كما فهم بعض الصحابة(١)؛ ظنًّا أن الإسلام يعزل المسلم عن غيره، ويضع الحدود والحواجز بينهما حتى ولو كان هناك قرابة، فالآية تجعل أصل العلاقة بين المسلم وغير المسلم قائمة على البر والعدل والإحسان.

وجاءت السنة النبوية لتؤكد حرية التدين واحترام المخالف حيًّا وميتًا، فعن أبي ليلى أن قيس بن سعد وسهل بن حنيف كانا بالقادسية، فمرت بهما جنازة، فقاما، فقيل لهما: إنها من أهل الأرض - أي من أهل الذمة - فقالا: إن رسول اللّه ﷺ مرت به جنازة فقام، فقيل إنه يهودي! فقال: « أَلَيْسَتْ نَفْسًا »(٢).

---

(١) فعن أسماء بنت أبي بكر قالت: قدمت علي أمي وهي مشركة، في عهد رسول اللّه ﷺ، فاستفتيت رسول اللّه ﷺ، قلت: إن أمي قدمت وهي راغبة، أفأصل أمي؟، قال: « نعم صلي أمك ». صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب الهدية للمشركين (٢/ ٩٢٤/ح ٢٤٧٧) ومسلم، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة على الأقربين والزوج والأولاد والوالدين ولو كانوا مشركين (٢/ ٦٩٦/ ح ١٠٠٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي (١/ ٤٤١/ح ١٢٥٠)، صحيح مسلم، كتاب=

وإذا كان هذا حاله ﷺ مع أموات غير المسلمين، فكيف يكون حاله مع أحيائهم؟!

وفي السنَّة أيضًا: « مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ »(١).

وهذا ما جعل الفقهاء قديمًا يُجمعون على أن القاعدة في تعامل أهل الذمة: أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا.

وأخيرًا، فكون التعدديَّة الإسلامية نابعة من العقيدة، هو في حد ذاته حفاظًا عليها، وإعلاءً لشأنها، كما أنها تجعل المسلم بعيدًا عن القوانين والرقابة البشرية، مراقبًا لذاته وحريصًا على تعاملاته مع غير المسلمين.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

التعدديَّة السياسية

تعتبر التعددية السياسية من أهم مجالات التعددية بشكل عام، بل إنها هي أول ما يطرق للذهن عند إطلاق لفظ التعددية، ومن الممكن القول أنها تحوي باقي مجالات التعددية سواء التعددية الدينية أم الاقتصادية، وحتى الثقافية والاجتماعية، ولعل السبب في هذا راجع في الأساس إلى أمرين رئيسين:

الأول: اهتمام المفكرين، وخاصة الغربيين، بهذا المجال بالذات وإعطاؤه الأولوية في التناول والدراسات.

الأمر الثاني: أن السياسة في الوقت الحاضر هي المنظمة لشئون المجتمعات والدول والأشخاص ووضع تصورات على شكل دساتير وقوانين لتحكم عملية التعدد والاختلاف بين أفراد المجتمع والدولة، سواء كانت هذه الاختلافات دينية أم اقتصادية أم اجتماعية وثقافية مما جعل التعددية السياسية حاكمة على باقي أنواع التعدد والاختلاف.

أما عن المقصود بالتعددية السياسية فإنَّ موسوعة السياسة تذهب في تعريفها إلى أنها:

« مفهوم ليبرالي(٢) ينظر إلى المجتمع على أنه يتكون من روابط سياسية متعددة،

= الجنائز، باب القيام للجنازة (٢/ ٦٦١/ ح ٩٦١).

(١) سنن أبي داود، كتاب الخراج، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات (١/ ١٨٧/ ح ٣٠٥٢)، سنن البيهقي الكبرى، (٩/ ٢٠٥/ ح ١٨٥١١) وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٣/ ١٧٠).

(٢) الليبرالية: مذهب رأسمالي ينادي بالحرية المطلقة في الميدانين السياسي والاقتصادي. د. عبد الوهاب الكيالي: =

ذات مصالح مشروعة متفرقة.. تحول دون تمركز الحكم وتساعد على تحقيق المشاركة وتوزيع المنافع »[١].

والتعدديَّة السياسية تعني أيضًا: تعدد الجماعات والقوى السياسية المتنافسة، في سبيل الفوز بسلطة الحكم في الدولة، بما يضمن تداول السلطة وانتقالها من جماعة سياسية إلى أخرى بطريقة سلمية، فضلًا عن الاعتراف بحد أدنى من الحقوق والحريات الأساسية، التي لا يجوز المساس بها في حالة الأخذ بمبدأ التداول السلمي للسلطة، وبخاصة حقوق الأقليات السياسية أو المعارضة. وبذلك تصبح الديمقراطية طبقًا للتعدديَّة السياسية، حكم الأغلبية مع المحافظة على حقوق الأقلية[٢].

○ الفرْع الأوَّل: **التعدديَّة السياسية في الفكر الغربي:**

تشير لفظة التعدديَّة في الاستعمال السياسي الغربي إلى: « قبول الأفراد والمؤسسات العامة بآراء سياسية متضاربة، تعززها هيئات منظمة تنظيمًا طوعيًّا، وفئات تدافع عن مصالح معينة، وأحزاب سياسية، كما تشير إلى السماح بتعاقب حكومات أو أنظمة حكم اختيارية، في مراكز السلطة عن طريق الانتخابات »[٣].

وتسعى التعدديَّة في معناها السياسي لتقديم الحلول لمشكلة مدى مشاركة فصائل المجتمع المتنوعة والمتباينة في القرار السياسي والحكم. ولا يعني هذا الخيار بين الديمقراطية وغيرها من النظم، فالديمقراطية بأشكالها المختلفة، وبخاصة غير المباشرة والتي تأخذ بنظام الانتخاب والتمثيل النيابي، أمر مفروغ منه ومتفق عليه في أوربا وأمريكا، ولكن موضع النظر وراء ذلك؛ حيث إنَّ المجتمع لا يتكون فقط من حكومة وأفراد يشاركون في السياسة من خلال الانتخاب وعضوية الأحزاب السياسية، بل هناك شرائح أخرى كثيرة في المجتمع مثل الأقليات العرقية والثقافية والدينية والجمعيات العلمية والكنائس واتحادات العمال ومنظمات التجار والزراع وغير ذلك، فكيف يشارك هؤلاء في القرار السياسي الذي كثيرًا ما يمس مصالحهم مباشرة؟ هذا هو السؤال

= موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (٥/ ٥٦٦).

(١) يراجع د. عبد الوهاب الكيالي: المرجع السابق، (١/ ٧٦٨).

(٢) د. محمد بدران: النظم السياسية، (ص ١٩٨)، عن خالد محمد حسن ربيع: التعدديَّة الحزبية في مصر، مرجع سابق، (ص ٦٤٦).

(٣) كريستيان كرول: التأكيدات الدينية بامتلاك الحقيقة وعلاقتها بالتعدديَّة الاجتماعية والسياسية، ضمن عالم واحد للجميع، مرجع سابق، (ص ٧٢).

الصعب الذي تزعم التعدديَّة السياسية أنها الحل الأمثل له. وسوف أكتفي هنا بتقديم أهم مدرستين للتعدديَّة السياسية. وهما: المدرسة الإنجليزية والمدرسة الأمريكية[١].

فتتجه كلتا المدرستين لنقد مفهوم الحكومة المعاصرة الذي نشأ في الغرب نتيجة عوامل كثيرة ونظريات سياسية معينة، والتي جعلت من الحكومة مؤسسة ضخمة تسيطر على كل الموارد وتقرر في كل صغير وكبير من شئون المجتمع، حتى شبهها المفكر الإنجليزي جون هونر بمارد أسطوري هائل الجثَّة مذكور في الإنجيل. ويرى نقاد هذا التصور أنَّ الحكومة أصبحت بذلك عامل استبداد وطغيان تسيطر عليه فئة قليلة من السياسيين. ومن أجل تذويب سلطان الحكومة هذا فإن المدرسة الإنجليزية ترى أن من واجب الحكومة أن تعطي كامل الحرية والمشروعية لقيام هذه الجماعات الوسيطة بينها وبين أفراد المجتمع، والتي في العادة تشغل معظم اهتماماتهم ونشاطهم الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وينبغي للحكومة ألا تتدخَل في توجيهها، بل تترك لها تقرير كثير من الشئون التي تتصل بمصالحها الخاصة، وتقوم بتنفيذها إن لم تكن تتعارض مع مصالح المجتمع العامة.

ومن المهم أيضًا أن تنأى الحكومة عن تركيز سلطتها المركزية، وتحاول توزيع سلطانها وتفويض اختصاصاتها إلى إدارات محلية وإقليمية.

أما المدرسة الأمريكية فلها طريقتها المختلفة لتحقيق تذويب سلطان الحكومة المطلق وذلك بإتاحة الفرصة لفصائل المجتمع المتنوعة لتكوين جماعات ضغط تلوي القرار السياسي لصالحها. فالسياسة ليس فيها حق إلا القوة، والمشروعية والعدل هو قرار يتخذه الأقوى؛ ولهذا فإن القرار السياسي الحكومي ينحاز لجماعة الضغط الأقوى، والقوة صورها كثيرة منها المال والعلم والقدرة الشخصية والشهرة والوقت والقدرة على كسب الرأي العام.

ومن خلال هذه الوسائل تمارس الجماعات الضغط للتأثير في القرار السياسي الحكومي. ويلخص الرئيس الأمريكي روزفلت[٢] ذلك بقوله: «إن السياسة في الحقيقة

(١) يراجع د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لقضية التعدديَّة، مرجع سابق، (ص ١٢).

(٢) فرانكلين ديلانو روزفلت (٣٠ يناير ١٨٨٢ - ١٢ أبريل ١٩٤٥م)، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية الثاني والثلاثون، وكان ينتمي إلى الحزب الديمقراطي. تولى الحكم من تاريخ (٤ مارس ١٩٣٣) إلى (١٢ أبريل ١٩٤٥م) وذلك لأنه أعيد انتخابه أربع مرات متتالية، إذ توفي في العام الأول من ولايته الرابعة. صُنف من أعظم ثلاث رؤساء لأمريكا. عاصر الحرب العالمية الثانية حيث قاد الحلفاء إلى النصر على الرغم من شلله.

ليست هي إلا علم موازنة مصالح جماعات الضغط المتعارضة ».

وكالعادة فإن كلا الحلين يواجهان نقدًا من عدم تحقيقها المشاركة الكبيرة من قطاعات المجتمع في الحكم. فالديمقراطية التي هي الأساس لهذه المشاركة في نظر النقاد لا تتيح مشاركة حقيقية، بل إن فئة قليلة جدًّا من الناس تشارك في الانتخابات لا تصل إلا إلى نسبة ضئيلة من مجموع الناخبين، وكثير من الناس يصوتون لممثلين وليس لسياسات؛ فإذا كانت الديمقراطية نفسها التي هي أساس مشاركة المجتمع أمرًا نظريًّا أكثر مما هو عملي فإن التعددية السياسية ليست إلا حلمًا قليلًا ما يتحقق[1].

فالتعددية السياسية في نظر الغربيين تهدف إلى الحد من سيطرة الحكومات على السلطة واستحواذها على نظام الحكم في الدولة، وإتاحة الحرية لكل فئات الشعب للمشاركة في توجيه سياسة الحكم في البلاد، وإتاحة حرية إعلان الآراء المناقضة والناقدة لسياسة الحكومات، سواء كان ذلك بشكل فردي أو جماعي، كل ذلك حسب مبدأ المشروعية وانطلاقًا من مبدأي حق الاختلاف وإتاحة حرية الرأي للجميع.

وبغض النظر عما يطبق فعلًا في هذه الدول من موافقة لهذه النظرية أو مخالفة لها، إلا أنها تبقى نظرية للغرب في تصور التعددية السياسية، وهي نظرية لها فضلها وأهميتها في إتاحة الحريات وإثبات الحقوق، وخاصة حق محاسبة الحاكم على تقصيره وحق تداول السلطة لجميع المواطنين.

○ الفرع الثاني: **التعددية السياسية في الإسلام:**

مصطلح التعددية السياسية في الإسلام يتضمن ثلاثة أمور:

أولًا: الاعتراف بوجود تنوُّع في مجتمع ما، بفعل وجود عدة دوائر انتماء فيه، ضمن هويته الواحدة.

ثانيًا: احترام هذا التنوُّع، وقبول ما يترتب عليه من خلاف أو اختلاف في العقائد، أو الألسنة، والمصالح وأنماط الحياة والاهتمامات، ومن ثم الأولويات.

ثالثًا: إيجاد صيغ ملائمة للتعبير عن ذلك كله بحريَّة، في إطار مناسب وبالحسنى، بشكل يمنع نشوب صراعات تهدد سلامة المجتمع. وإنَّ اشتراك جميع فئات المجتمع في هذا الإطار بآرائهم هو ما يصطلح على تسميته بالمشاركة السياسية.

---

(١) د. بسطامي سعيد: المرجع السابق، (ص ١٢).

وقد كان في دولة المدينة وفي عهد رسول اللّٰه ﷺ مجموعة من القوى السياسية، وقد تعامل النبي ﷺ مع كل تلك القوى والجماعات السياسية، ولم يعمل على إلغائها أو إضعافها، وذلك من أجل الحفاظ على التوازن الاجتماعي والسياسي المطلوب، فضلًا عن أنَّ تكوُّن القوى والتجمعات السياسية هو حق من حقوق الحرية السياسية.

ومفهوم التعدديَّة السياسية يشير إلى حق المعارضة في ممارسة أنشطتها، وقد كفل الإسلام للمعارضة السياسية السليمة كافة الحقوق المشروعة، كما أنَّ في التجربة الإسلامية الأولى دلائل وشواهد تؤكد شرعية المعارضة والتعدديَّة في الإسلام[1].

فالإسلام يقر التعدديَّة السياسية في إطار الشريعة الواحدة، فميدان التعدديَّة والتنوع والاختلاف في السياسات والتدابير الجزئية - المتعلقة بالمصالح المتغيرة - ميدان مفتوح للتنوع والتعدديَّة والاختلاف، وذلك في إطار وحدة الشريعة في الثوابت والقواعد والمبادئ والفلسفة الحاكمة لروح هذه السياسات.. ذلك أنَّ السياسة - في الرؤية الإسلامية - لا تثبت « بثبات النصوص » ولا تتناهى « بتناهي هذه النصوص » لأنها لا تنحصر فيما جاء به النص، وإنَّما تتسع لكل ما لا يخالف ما جاء به النص.. وبعبارة الإمام أبي الوفاء ابن عقيل[2] « السياسة كل فعل وتدبير يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولم ينزل به وحي »[3].

فالتعدديَّة السياسية توازن بين « الثوابت » التي أوجبتها الشريعة الإسلامية في مصادرها وأصولها، متمثلة في القيم السياسية الكلية « الحرية »، و « المساواة »، و « العدالة »، و « الشورى » والتي يجب الوقوف عندها ولا يجوز التحلل منها، وبين « المتغيرات » أو « الوسائل » التي تُبدعها الأمة، لتحفظ لنفسها حقها في العيش تحت لواء هذه القيم السياسية الإسلامية.

و « المتغيرات » أو « الوسائل » تختلف من عصر إلى عصر، ومن قوم إلى قوم، ولا تثريب على أهل بلد إسلامي، إن رأوا اتخاذ ما لا يحتاج إليه أهل بلد آخر، أو ابتدعوا

---

(١) الشيخ عبد اللّٰه أحمد اليوسف: مفهوم التعدديَّة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع السابق (ص ٤٠).

(٢) علي بن عقيل البغدادي (٤٣١ - ٥١٣هـ) عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته. كان قوي الحجة، له تصانيف أعظمها : كتاب « الفنون » بقيت منه أجزاء، وهو في أربعمائة جزء، وله في الفقه كتاب « الفصول » في عشر مجلدات. الزركلي: الأعلام، (٤/ ٣١٣).

(٣) الإمام ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، تحقيق : د. محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة المدني، (ص ٧)، ويراجع د. محمد عمارة: الإسلام والتعدديَّة، (ص ٦٢ - ٦٣).

ما لم يسبقهم إليه سابق، أو اقتبسوا من تنظيم غيرهم ما يحفظ لهم حقوقهم، ويصون عليهم حرياتهم وحرماتهم.

وبهذا تعبر التعدديَّة السياسية في المجتمعات الإسلامية عن الاختلاف والتنوع والاجتهادات المتعددة في ميادين الإصلاح المتنوعة والمتشعبة، وذلك في إطار القيم الكلية التي لا يلحقها التغير بالزمان والمكان[١].

ويمكن تلخيص التعدديَّة السياسية الإسلامية في النقاط الآتية:

- يقوم الحكم على الشورى، وحسب رأي علماء الإسلام المعاصرين فإنَّ من طرق الشورى الانتخابات لاختيار رأس الدولة ومجالس شوريَّة.

والشورى تعني أيضًا - في اجتهادات المعاصرين - إتاحة الفرصة لتكوين أحزاب سياسية متعددة، مع إصلاح النظام الحزبي من عيوبه.

- تعتمد الحكومة الإسلامية النموذج التاريخي الإسلامي من توزيع السلطة على أمصار الدولة وعدم احتكارها في المركز.

- تفوض الحكومة لمؤسسات المجتمع الطوعية أو ما يسمى بمؤسسات المجتمع المدني، القيام بأكبر قدر من الخدمات من تعليم وصحة ومواصلات ومياه وغيرها، تمول عن طريق أوقاف خيرية. ولا تختص الحكومة إلا بالخدمات العامة الهامة من جيش وقضاء وشرطة وخزانة المال العام.

- تتيح الدولة لكل فرد من أفرادها من مسلمين وغير مسلمين، بجميع طوائفهم وهيئاتهم وجمعياتهم الحق في تكوين مؤسسات طوعية وقفية تخدم مصالحهم الخاصة من ثقافية ودينية واقتصادية وفنية وغيرها[٢].

وبهذا فإن التعددية السياسية في المذهبية الإسلامية لا تختلف عنها في الفكر الغربي، اللَّهم إلا التزام التعددية في الإسلام بالمرجعية الإسلامية والثوابت الكلية للشريعة.

ومع ذلك فإن التعددية في الأصل إنما هي خاضعة للاجتهادات العلمية والخبرات العملية، ومتغيرة لما يناسب كل زمان ومكان.

بل إنَّ الإسلام يتيح في جانبه السياسي أن يستفيد المسلمون من تجارب وخبرات

---

(١) د. محمد عبد السلام كامل: التعدديَّة، صحيفة الأهرام، القاهرة، الاثنين، (٢٠ أبريل، ٢٠٠٩م)، (ص ١٦).
(٢) د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، مرجع سابق، (ص ١٣).

غيرهم حتى ولو كانوا أعداء مجاهرين بالعداوة.

ومن هنا فإن خلاصة نظرية التعددية السياسية في الإسلام: هي إتاحة حرية الاختلاف في الأمور السياسية، وتزكية هذا الاختلاف والاستفادة منه، ما لم يخرج عن دائرة المباح، وهذا الحق في الاختلاف نابع أساسًا من المبادئ السياسية الكبرى في الإسلام وهي: « الشورى » و « المساواة » و « العدالة »، وهي ثوابت إسلامية لا يمكن للحكومات الإسلامية أن تحيد عنها وإلا فقدت مشروعيتها.

المَطْلَبُ الرَّابِعُ

التعدديّة الثقافية[1] والاجتماعية[2]

من المهم بعد الحديث عن تعددية الحقيقة والقيم، والتعددية الدينية، والتعددية السياسية، بسط القول في التعددية الثقافية والاجتماعية، ليس فقط لأنهما الأساس الذي يقوم عليه باقي أنواع التعدد، وليس أيضًا لمجرد أن العالم قد مر بمراحل طويلة حتى استطاع أن يصل إلى شكل مُرضٍ في تقبل حقيقة التنوع الثقافي والاجتماعي - وإن كان ما زال هناك كثير من المجتمعات تعاني من هذا - وإنما أيضًا لأن تقبل الآخر اجتماعيًا وثقافيًا أمر يمس كل فرد من أفراد المجتمع، وقد لايكون للإنسان يد في اختلافه هذا عن باقي الجماعة، مما قد يصيبه بكثير من الضرر ما لم تتفهم الجماعة حقيقة هذا الاختلاف

---

(١) الثقافة في اللغة العربية أساسًا هي: الحذق والتمكن، والمثاقفة: الملاعبة بالسيف، وثقّف الرمح أي قومّه وسواه، ويستعار بها للبشر فيكون الشخص مهذبًا ومتعلمًا ومتمكنًا من العلوم والفنون والآداب، فالثقافة هي إدراك الفرد والمجتمع للعلوم والمعرفة في شتى مجالات الحياة؛ فكلما زاد نشاط الفرد ومطالعته واكتسابه الخبرة في الحياة زاد معدل الوعي الثقافي لديه، وأصبح عنصرًا بناءً في المجتمع وتعرف الثقافة في علم الاجتماع بأنها: ذلك المجموع المعقد والمتداخل المكون من المعرفة، والعقيدة، والفن، والأخلاقيات، والقانون، والعادات وغيرها من القدرات والتقاليد: كأسلوب العمل واللهو، وأدوات الإنتاج وقواعد السلوك.. إلخ، التي يكتسبها الإنسان من خلال عضويته في مجتمع معين. أو هي طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه ويتداولونه اجتماعيًا لا بيولوجيًا. يراجع: سامي خشبة: مصطلحات فكرية، مرجع سابق ، (ص ٩٠)، د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت ، دار الكتاب اللبناني، (١٩٨٢م)، (١/ ٣٧٩).

(٢) الاجتماع في اللغة ضد الافتراق، وقد أطلق ابن خلدون اسم الاجتماع الإنساني على عمران العالم، والاجتماع وصف للسلوك أو المواقف نحو الآخرين وهو يعني المواقف التي فيها تأثير متبادل بين فرقاء تربطهم روابط وعلاقات. يراجع: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، (١/ ٣٨)، نخبة من الأساتذة، مراجعة: إبراهيم مدكور: معجم العلوم الاجتماعية. الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة « يونسكو ». الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٧٥م).

وتُسلِّم بالتعددية الثقافية والاجتماعية.

أما بالنسبة لمدلول كلمة التعدديَّة الثقافية فإنها تستعمل في ثلاثة معان أساسية:

يشير المعنى الأول لظاهرة وجود أعراق وألوان ولغات وثقافات متعددة داخل الدول، والذي لا تكاد تخلو منه دولة في الدنيا، إذ إنه من المستحيل أن يوجد تجانس كامل بين قطاعات المجتمع كله في أي مكان في العالم، لا في القديم ولا في الحديث.

أمّا المعنى الثاني للتعدديَّة الثقافية، فيقصد به: الاتجاهات السائدة للعلاقات العنصرية، بين مكونات المجتمع العرقية والثقافية المختلفة. وتتأرجح هذه العلاقات بين الذوبان الكامل في ثقافة واحدة غالبة في طرف، يقابله في الطرف الآخر التمييز العنصري بدرجات متفاوتة قد تصل إلى الإبادة العنصرية، ويتوسط ذلك المساواة وكفالة الحقوق للناس كلهم سواء.

أمّا المعنى الثالث والأهم للتعدديَّة الثقافية فيراد به: مجموع السياسات والقوانين التي تكفل المساواة والفرص المتكافئة للجميع، في التعليم والعمل، والحقوق والاحترام، والعيش الكريم[1].

أما مصطلح التعددية الاجتماعية فيشير ببساطة إلى الاعتراف بضرورة الاختلاف بين البشر، سواء كان هذا الاختلاف في الأعراق أم في الأجناس أم في الألوان واللغات، والتعامل مع هذا الاختلاف كأمر طبيعي قائم في المجتمعات وعليها أن تتقبله.

○ ٱلفَرْعُ ٱلْأَوَّل: التعدديَّة الثقافيَّة والاجتماعية في الغرب:

منذ منتصف القرن العشرين، ركزت التعدديَّة الثقافية والاجتماعية في الغرب على حقوق وطموحات المجموعات العرقية، مثل: الأمريكيين الأفارقة والهنود الأمريكيين، ولكنها لم تحصر نفسها في ذلك، بل تعدتها إلى الاهتمام بوضع المرأة. وتحاول التربية المتعددة الثقافات إعادة تنظيم مساهمة هذه المجموعات، ومنحهم شعورًا بالعزة وإنصافهم من بعض المظالم التي يمكن أن يكونوا قد تعرضوا لها، كما تهدف أيضًا إلى تطوير التفاهم بين الثقافات المختلفة، لتقليل حدة الصراع الاجتماعي والتوتر العنصري أو العرقي.

---

(١) د. بسطامي سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، مرجع سابق، (ص ١٣) يراجع: إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي، ضمن: سجلات المؤتمر العام، الدورة الحادية والثلاثون، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، (٢٠٠٢م)، (١/ ٦٩ – ٧١).

وفي الدول الأخرى بدأت التعدديَّة الثقافية في أواخر القرن العشرين، كرد فعل ضد الاستعمار. فالعديد من الدول الأوربية، مثل فرنسا وهولندا والمملكة المتحدة، بها مواطنون تعود أصولهم العرقية إلى المستعمرات السابقة. وتحافظ المملكة المتحدة على روابط سياسية مع بعض المستعمرات السابقة، مثل: أستراليا وكندا والهند ونيوزيلندا وباكستان، وذلك عبر كومنولث الأمم(١). ولذلك أدخلت المملكة المتحدة التربية المتعددة الثقافات في مناهجها، مما قلل - إلى حد ما - معدل التوتر في المجتمع، فقد طور العديد من المدارس - على سبيل المثال - نوعًا من التفاهم بين معتنقي الإسلام والنصرانية والهندوسية.

وفي جنوب أفريقيا، ومع انهيار الهيمنة الأوربية على التعليم، أثناء عصر الأبارتيد(٢) (التفرقة العنصرية) وتولي أول حكومة متعددة الأعراق لزمام الأمور، ازداد الاهتمام بالثقافات الإفريقية التقليدية منذ منتصف التسعينيات، حيث كونت لحماية حقوق المجموعات الثقافية والدينية واللغوية المتنوعة والكثيرة في جنوب أفريقيا.

وفي أستراليا، وبفضل السياسة الفيدرالية المتبعة منذ السبعينيات، أُعطي الأبورجين « السكان الأصليون » بالتدريج سلطات أكبر لإدارة شئونهم، مع تشجيعهم على تطوير تراثهم... وفي نيوزيلندا أكد الماووري(٣) على حقوقهم التاريخية وطالبوا بالمزيد من الصلاحيات لإدارة شئونهم. ويشعر العديد من الأستراليين والنيوزيلنديين أن هويتهم الثقافية تجعلهم أقرب إلى شعوب حواف الباسفيكي(٤).

لكن العالم الغربي ومع إيمانه بالتعدديَّة الثقافية والاجتماعية، ودعوته إليهما،

---

(١) رابطة دولية حرة بريطانيا ومستعمراتها السابقة التي استقلت عنها وظلت محافظة على ولائها للتاج البريطاني: فالعاهل البريطاني هو رئيس الكومنولث. د. عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، مرجع سابق، (٥/ ٢٦١).

(٢) مصطلح يرمز إلى سياسة التفرقة العنصرية والتمييز العنصري كما تطبقه جمهورية جنوب أفريقيا، وهي الدولة الوحيدة في العالم التي تعلن صراحة عدم المساواة بين رعاياها، وتبنيها سياسة تمييزية ضد (٨٠) بالمائة من السكان، ولا تعترف بالوثائق الدولية الخاصة بحماية حقوق الإنسان. وتقوم سياسة الأبارتيد على التصنيف العنصري لسكان جنوب أفريقيا إلى أجناس والفصل الجغرافي - أي تحديد أماكن السكن والإقامة - بين هذه الأجناس. عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، مرجع سابق، (١/ ١٦).

(٣) هم سكان نيوزيلندا الأصليون، وهم من « البولينيزيين » الذين يتميزون بالطول وضخامة الجسم والبشرة السمراء والعيون البنية والشعر الأسود. واستقر الماووريون في نيوزيلندا بعد أن قَدموا إليها من مكان غير معروف يقع شرق « بولينيزيا »، ربما كان جزر « كوك »، أو « تاهيتي »، وذلك منذ أكثر من ألف سنة.

(٤) ينظر: الموسوعة العربية العالمية، مادة: التعدديَّة الثقافية.

واعتبارهما شرطًا أساسيًّا لا غنى عنه في تحقيق الديمقراطية، إلا أنَّه على أرض الواقع لا يكاد يحسن الإنصاف في إثبات حق التعدد الثقافي في المجتمعات المسلمة.

وكما يقول رئيس البوسنة السابق، حارث سيلاجيتش[1]: « إن تجربة الحروب أثبتت أن المجتمع العالمي لا يؤمن كثيرًا بالتعدديَّة الثقافية »[2].

○الفرع الثاني: **التعدديَّة الثقافيَّة والاجتماعية في الإسلام:**

فمنذ أن بُعث النبي ﷺ بالحنيفيَّة السمحاء، أقر مبدأ التعدديَّة الثقافية والاجتماعية، وأنَّ لكل فئة خصائصها التي تختص وتتميز بها، وأنَّ « **لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى** »[3].

وقد جاء القرآن الكريم مؤكدًا لهذه الحقيقة فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣].

فهو نداء للإنسانيَّة جميعها، على اختلاف أجناسها وألوانها، ليردها إلى أصل واحد، وإلى ميزان واحد، هو الذي تقوم به تلك الجماعة المختارة الصاعدة إلى ذلك الأفق السامق... يا أيها الناس... يا أيها المختلفون أجناسًا وألوانًا، المتفرقون شعوبًا وقبائل. إنكم من أصل واحد. فلا تختلفوا ولا تتفرقوا ولا تتخاصموا ولا تذهبوا بددًا. فالغاية من خلقكم ليست التناصر والخصام. إنما هي التعارف والوئام. فأما اختلاف الألسنة والألوان، واختلاف الطباع والأخلاق، واختلاف المواهب والاستعدادات، فتنوع لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يقتضي التعاون للنهوض بجميع التكاليف والوفاء بجميع الحاجات. وليس اللون والجنس واللغة والوطن وسائر هذه المعاني من حساب في ميزان اللَّه. إنما هنالك ميزان واحد، تتحدد به القيم، ويعرف به فضل الناس: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

---

(١) هو واحد من المفكرين المعاصرين البارزين، وقد تولى سابقًا منصب رئيس الوزراء في البوسنة، وكان أول وزير خارجية لها بعد استقلالها، يذكر سيلاجيتش أنه وافق ذلك المنصب عشية استقلال البوسنة رغبة منه في توطيد علاقات البوسنة مع الدول العربية والإسلامية ومع محيطها الدولي بشكل يفتح آفاق انخراطها كدولة وشعب أوروبي ذي هوية إسلامية. كما يؤكد سيلاجيتش أن الإسلام دين عالمي جاء للبشر أجمعين، وهو ليس دينًا دخيلًا على أوروبا، بل هو دين أوروبي أيضًا، وليس من الناحية الروحية أو الفكرية فحسب، بل الجغرافية أيضًا. صحيفة الشرق الأوسط، ع (١٠١٧١)، الثلاثاء، (٣ أكتوبر، ٢٠٠٦م)، (ص ٥).

(٢) مجلة القبس، الكويت، العدد (١٢٧٢٢)، (٢٤ أكتوبر، ٢٠٠٨م)، (ص ٣٧).

(٣) مسند أحمد (٥/ ٤١١/ ح ٢٣٥٣٦)، الطبراني في الأوسط (٥/ ٨٦/ ح ٤٧٤٩)، البيهقي في شعب الإيمان (١١/ ١٣٠/ ح ٥١٣٧) وصححه الأرناؤوط في تعليقه على المسند.

عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[(١)].

والرسول ﷺ ينادي في الناس يوم فتح مكة « يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعَاظُمَهَا بِآبَائِهَا، فَالنَّاسُ رَجُلَانِ: بَرٌّ تَقِيٌّ كَرِيمٌ عَلَى اللَّهِ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيِّنٌ عَلَى اللَّهِ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ وَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ، قَالَ اللَّهُ تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣] »[(٢)].

ولما مرَّ الملأ من قريش بالنبي ﷺ، وعنده صهيب وعمار وبلال وخبَّاب، ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا: يا محمد، أرضيت بهؤلاء من قومك؟ هؤلاء الذين منَّ اللّٰه عليهم من بيننا، أنحن نكون تبعًا لهؤلاء؟ اطردهم عنك! فلعلك إن طردتهم أن نتبعك فنزل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنعام: ٥٢][(٣)].

وعندما عيَّر أبو ذر بلالًا بأمه وقال له: يا ابن السوداء، أنكر عليه النبي ﷺ وقال: « يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ؟! إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ! إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ جَعَلَهُمْ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ »[(٤)] وفي رواية: « والذي أَنْزَلَ الكِتَابَ عَلَى مُحَمَّد – أو ما شاء اللّٰه أن يحلف – مَا لأَحَدٍ عَلَى أحد فَضْل إلا بعمل، إن أنتم إلا كطف الصَّاع »[(٥)] ويوصي أبا ذر في حديث آخر: « انْظُرْ، فَإِنَّكَ لَيْسَ بِخَيْرٍ مِنْ أَحْمَرَ وَلَا أَسْوَدَ، إِلَّا أَنْ تَفْضُلَهُ بِتَقْوَى »[(٦)].

« فهذا منطق مؤسس لفلسفة إنسانية ترفض التعصب للعنصر والجنس ضد بقية الأجناس، وتنكر دواعي احتكار الفضائل في أُمَّة بعينها دون الأمم الأخرى، وترى الفضائل والرذائل مشاعًا بين كل الأمم والشعوب، تتفاوت فيها بالكسب والتدافع

---

(١) يراجع: الشهيد سيد قطب: في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، (٦/ ٣٣٤٨).

(٢) سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن عن رسول اللّٰه ﷺ، باب سورة الحجرات (٥/ ٣٨٩/ ح ٣٢٧٠)، صحيح ابن حبان (٩/ ١٣٧/ ح ٣٨٢٨). وصححه الألباني. ومعنى عبية الجاهلية: نخوتها وكبرها وفخرها وتعاظمها.

(٣) الإمام ابن جرير الطبري: تفسير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠٠م)، (١/ ٣٧٤).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك (١/ ٢٠/ ح ٣٠)، صحيح مسلم، كتاب الأيمان والنذور، باب إطعام المملوك مما يأكل (٣/ ١٢٨٢/ ح ١٦٦١).

(٥) البيهقي في شعب الإيمان (٤/ ٢٨٨/ ح ٥١٣٥).

(٦) مسند أحمد (٥/ ١٥٨/ ح ٢١٤٤٥). وحسنه الألباني في صحيح الجامع (١/ ٣١٥/ ح ١٥٠٥).

والاستباق، فتتعدل مواريثها منها، وتتفاوت أرصدتها فيها، دون أن تكون حظوظها منها طبعًا وجبلة يستعصيان على التعديل والتغيير.

ولقد طبعت هذه الفلسفة الثقافة الإسلامية بالطابع الوسطي، الذي زاوج بين الخصوصيات التي تتمايز بها وفيها الأمم والشعوب، وما بين شيوع الفضائل والرذائل في سائر الأمم والشعوب، فكان الاعتزاز بالخصائص والمميزات، دون إنكار لخصائص ومميزات الآخرين.. وبرز هذا التوجه في الثقافة الإسلامية، حتى غالب فغلب نزعات الشعوبية الأعجمية والتعصب القبلي العربي كليهما »[1].

ومن هذا التراث الفذ جاء الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي، وفيه:

« ... فباعتبار الإسلام منهجًا ربانيًّا وسلوكًا إنسانيًّا، يرى المسلمون أنَّه ما دامت الثقافة تعبيرًا عن عبقرية شعب، فلا وجود لثقافة راقية أو ثقافة منحطة؛ فلكل ثقافة عبقريتها الذاتية، وغناها المتميز، وحكمتها الخاصة. مما يتطلب التأكيد على ما يلي[2]:

- أن تنوع الثقافات والحضارات نعمة من اللَّه، وأنَّنا بصفتنا مسلمين، نضطلع برسالة إنسانية الغايات في تركيز أسس السلم العالمي، وعلينا أن نمد أيدينا للتعاون مع جميع الحضارات الإنسانية لما فيه الخير للجميع.

- أنَّ لكل ثقافة قيمتها ومكانتها وإسهامها في إغناء التراث الثقافي الإنساني، وأنها معنية بالعمل على تجسير هوة عدم الفهم بين الحضارات، وعدم إخلاء الساحة للتوجهات المعادية وللهجمات المغرضة لتستمر في تشويه صورة الإسلام والمسلمين والتجني على العقيدة السمحة.

- أنَّه لا وجود من حيث المبدأ لثقافة عدوة أو أمة عدوة، عكسًا لما قد تفضي إليه الأحكام المسبقة ضد الثقافات والحضارات والصور النمطية للشعوب والأمم، مع مواصلة الدعوة إلى الإفادة من مزايا العولمة وتلافي سلبياتها ومفاجآتها المحتملة.

- أنَّ التنوع الثقافي ثورة ينبغي أن لا تكون مصدرًا للنزاع والتوتر ونبذ الآخر، بل سبيلًا إلى توسيع الأرضية المشتركة ودعم فرص التوافق والتلاقي وتقليل الفوارق وحل النزاعات بالطرق السلمية.

- أنَّ حصيلة التراث الثقافي المادي وغير المادي، الذي يراعي التعدد الثقافي في

---

(١) د. محمد عمارة: الإسلام والتعدديَّة، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، (٢٠٠٨م)، (ص ١٠٩).

(٢) معتمد من المؤتمر الإسلامي الرابع لوزراء الثقافة ، المنعقد في الجزائر، في (ديسمبر ٢٠٠٤م).

جميع أبعاده، هو الذي يشكل الإرث المشترك للإنسانية جمعاء، والذي تستلهم منه ما يقوي أسباب التفاهم الدولي، ويوفر فرص الحفاظ على الأمن العالمي »[1].

وأخيرًا فإذا كانت هذه هي أهم مجالات التعددية - تعددية الحقيقة والقيم، والتعددية الدينية، والتعددية السياسية، والتعددية الثقافية، والاجتماعية - فإن هذا لا يعني أن كل مجال منفصم عن الآخر، بل إنها متداخلة، أو بمعنى أصح، متكاملة فيما بينها، فليس ثمة تعددية سياسية ما لم يكن هناك تعددية دينية وتعددية ثقافية، ولا يحتمل تعددية دينية منفصمة عن السياسية والثقافية، غير أننا من الممكن بل من الخير أن نستثني تعددية الحقيقة والقيم ونستبعدها تمامًا كمجال من مجالات التعددية.

* * *

(١) لمزيد من التفاصيل حول حق التنوع الثقافي والتعايش بين الثقافات يراجع: د. عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، (ص ٦١ - ٧١)، (ص ٩٩ - ١٢٠).

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

ركائز التعدديَّة في الإسلام

إذا كانت التعدديَّة والاعتراف بالآخر وإقرار حق المخالفة أمورًا قد أقرها الإسلام، أو بالأحرى أقرها علماء الإسلام، اعتمادًا على روح الدين ومقاصد الشريعة، فإن هذه التعدديَّة وأخواتها قد ارتكزت على أسس إسلامية، نابعة من الدين، تهتدي بهداه وتستظل بحكمته.

هذه الأسس و الركائز، هي أساس إقرار الإسلام لمبدأ التعدديَّة، ولعل أهم هذه الأسس والركائز يتمثل في:

أولًا: حق الاختلاف وضرورته.

ثانيًا: حق حرية الرأي.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

الاختلاف سنة فطرية[1]

فالاختلاف سنة من سنن اللَّه في خلقه، قائمة مقام الناموس الذي لا تغيير له ولا تحويل، باقية أبدية، لا تفارق وصف الإنسانية ﴿ وَلَوْشَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [هود: ١١٨].

يقول صاحب تفسير المنار[2]: « والذي دل عليه الكلام من مشيئته تعالى في الناس: خلقهم مستعدين للاختلاف والتفرق في علومهم، ومعارفهم، وآرائهم، وشعورهم، وما يتبع ذلك من إرادتهم واختيارهم في أعمالهم، ومن ذلك الدين والإيمان والطاعة والعصيان.. فالاختلاف طبيعي في البشر وفيه من الفوائد العلمية والعملية ما لا تظهر

---

(١) الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقًا غير طريق الآخر في حاله، أو قوله، وقال الجرجاني: الخلاف منازعة تجري بين المتعارضين ، لتحقيق حق، أو إبطال باطل. يراجع: الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، دمشق، دار القلم، (١/ ٣١٥). وعلي بن محمد الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٤٠٥هـ)، (ص ١٣٥).

(٢) هو العلامة محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ) صاحب مجلة (المنار) وأحد رجال الإصلاح الإسلامي. من الكتاب العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير. لازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له، أشهر آثاره مجلة « المنار » أصدر منها (٣٤) مجلدًا، و« تفسير القرآن الكريم » و « شبهات النصارى وحجج الإسلام ». الزركلي: الأعلام، (١٢٦/٦).

مزايا نوعهم بدونه »[١].

« فالاختلاف طبيعي في البشر.. خلقوا مستعدين له ومجبولين عليه.. وميادينه متسعة ومتعددة باتساع وتعدد ميادين الحياة - المادية منها والفكرية على السواء - وبعبارة حجة الإسلام الغزالي: وكيف يجتمعون على الإصغاء - لرأي واحد - وقد حُكم عليهم في الأزل بأنهم لا يزالون مختلفين.. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم »[٢].

واختلاف الخلق ليس قدرًا مستقلًا سلطه اللَّه عليهم وابتلاهم به، بل هو جزء من طبيعتهم ولازم من لوازمها، فهو جزء من قدرهم العام الذي هو كونهم مخلوقين قاصرين، يجهلون أكثر مما يعلمون، ويعجزون أكثر مما يقدرون، ويخطئون ويصيبون.

وما دام الخلق يتفاوتون في العلم والإدراك والتجربة والخبرة والتذكر والنسيان...، فلا بد أن تختلف تقديراتهم وتفسيراتهم وتوقعاتهم، فتختلف لذلك مواقفهم واختياراتهم[٣].

أقسام الاختلاف من حيث الدوافع:

١ - خلاف أملاه الهوى: قد يكون الخلاف وليد رغبات نفسية لتحقيق غرض ذاتي أو أمر شخصي، وقد يكون الدافع للخلاف رغبة التظاهر بالفهم أو العلم أو الفقه. وهذا النوع من الخلاف مذموم بكل أشكاله، ومختلف صوره؛ لأنَّ حظ الهوى فيه غلب الحرص على تحري الحق، والهوى لا يأتي بخير.

٢ - خلاف أملاه الحق: قد يقع الخلاف دون أن يكون للنفس فيه حظ أو للهوى عليه سلطان، فهذا خلاف أملاه الحق، ودفع إليه العلم، واقتضاه العقل، وفرضه الإيمان، فمخالفة أهل الإيمان لأهل الكفر والشرك والنفاق، خلافٌ واجب، لا يمكن لمؤمن مسلم أن يتخلى عنه، أو يدعو لإزالته، لأنه خلاف سداه الإيمان ولحمته الحق، وكذلك اختلاف المسلم مع أهل العقائد الكافرة والملحدة؛ كاليهودية والنصرانية والوثنية والشيوعية، ولكن الاختلاف مع أهل تلك الملل وهذه العقائد، لا يمنع من الدعوة إلى إزالة أسبابه بدخول الناس في دين اللَّه أفواجًا، وتخليهم عن دواعي الخلاف من الكفر

---

(١) الإمام محمد رشيد رضا: الطبعة الثانية، القاهرة، دار المنار، (١٩٩٧م)، (١٢/ ١٩٤، ١٢/ ٢٢٢).

(٢) د. محمد عمارة: الإسلام والتعدديَّة، (ص ٢٦)، ويراجع: حجة الإسلام الغزالي: القسطاس المستقيم، دمشق، المطبعة العلمية، (١٩٩٣م)، (ص ٦٢).

(٣) يراجع: د. أحمد الريسوني: التعدد التنظيمي، الطبعة الأولى، المنصورة، دار الحكمة، (٢٠٠٠م)، (ص ١٢).

والشرك والشقاق والنفاق وسوء الأخلاق والإلحاد والبدع والترويج للعقائد الهدامة.

٣ - **خلاف يتردد بين المدح والذم**: ولا يتمحض لأحدهما، وهو خلاف في أمور فرعية، تتردد أحكامها بين احتمالات متعددة يترجح بعضها على بعضها الآخر بمرجحات وأسباب، وهذا النوع من الاختلاف مذلة الأقدام، إذ يمكن أن يتلبس الهوى بالتقى، والعلم بالظن، والراجح بالمرجوح، والمردود بالمقبول(١).

« فالتنوع والاختلاف - الطبيعي المحمود - لا يكون في الأصول الجامعة.. فإذا حدث الخلاف في الأصول الجامعة كان « تنازعًا » وليس « تنوعًا » وغدا خلافًا في الدين؛ أي في الوضع الإلهي الثابت »(٢).

فالتعدديَّة ترتكز أول ما ترتكز على الاختلاف القائم بين البشر، فالاختلاف أساس قيامها، وثمرة وجودها، إذا كيف يكون الاختلاف في العقول ولا ينتج تعددًا في الآراء، أو يكون اختلافًا في الفهوم ولا يثمر تعددًا في الأديان والمعتقدات ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: ٢١٣].

وإذا كان الاختلاف واضحًا للعيان، مدركًا بالحس والعقل والشرع، فإنَّ الإقرار به والتسليم له، والتعامل معه كأمر طبيعي، ضروري لإقامة الحياة. وهذا هو مبدأ التعدديَّة.

المطلب الثاني

حرية الرأي(٣)

إذا كان للإنسان حرية اعتناق رأي معين يراه صوابًا - وبما أن نظرات الناس تختلف - أدى ذلك قطعًا إلى تعدديَّة في الآراء، وتعدديَّة في الأفهام، وتعدديَّة في الأديان والمعتقدات.

وإذا كان الإسلام الحنيف يقر ضمنًا حرية الرأي، ليس هذا فحسب، بل إنَّه « يذهب في اعتباره لهذه الحرية واحتفائه بها إلى مدى ندر أن تصل إليه المذاهب السياسية، أو النظم

(١) د. طه جابر العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام، القطعة الخامسة، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٢م)، (ص ٢٦).

(٢) د. محمد عمارة: الإسلام والتعدديَّة، مرجع سابق، (ص ٢٢).

(٣) المقصود بحرية الرأي: حق كل إنسان في تكوين رأي معين أو اعتقاد خاص، واعتناقه، وإعلانه، والدعوة إليه بالوسائل الشرعية المتاحة؛ ضمن قيود الشريعة الإسلامية، والقانون، والعرف.

الدستورية الوضعية، ومرد ذلك إلى اعتبار الإسلام أنَّ فطرة اللَّه التي فطر الناس عليها تتضمن « حقهم في الاختيار » في اختيار الرأي، واختيار الفعل أو الموقف الذي يترتب على هذا الرأي - وليس أوضح في الدلالة على هذا المعنى مما يقرره القرآن الكريم في قصة آدم وزوجه. فقد بين القرآن كيف نهاهما اللَّه عن الأكل من إحدى شجرات الجنة. ثم كيف خالفا هذا النهي ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا ﴾ [طه: ١٢١]، ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] وترتب على هذه المعصية خروجهما من الجنة مع قول اللَّه تعالى لهما: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤] »[١].

فالدين الإسلامي في دعوته لحرية الرأي ينعى على أهل الباطل إهمالهم عقولهم، وتقليدهم آباءهم ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [لقمان: ٢١].

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٠].

ويذم اتباع الهوى ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [القصص: ٥٠]، ﴿ بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾ [الروم: ٢٩]. وكذلك اتباع الغير من غير بينة، فينعى على أهل الكتاب اتباع أحبارهم ورهبانهم على الباطل من غير دليل ولا برهان وجعل هذه المتابعة وكأنها عبادة لهم: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١][٢].

وفي الحديث الشريف: « لَا تَكُونُوا إِمَّعَة، تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَّا وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا. وَلَكِنْ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ؛ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظْلِمُوا »[٣].

---

(١) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، (١٩٨٩م)، (ص ٢١١).

(٢) جاء في تفسير هذه الآية: أن عدي بن حاتم قال: أتيت رسول اللَّه ﷺ وفي عنقي الصليب فقال لي: « يا عدي اطرح عنك هذا الوثن »، وسمعته يقرأ في سورة براءة: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ قال: يا رسول اللَّه! لم نتخذهم أربابًا، قال ﷺ: « بل أليسوا يحلون لكم ما حرم عليكم فتحلونه، ويحرمون عليكم ما أحل لكم فتحرمونه »، فقلت: بلى. قال: « تلك عبادتهم ». سنن الترمذي، تفسير القرآن، باب تفسير سورة التوبة (٥/ ٢٧٨/ ح ٣٠٩٥)، سنن البيهقي الكبرى (١٠/ ١١٦/ ح ٢٠١٣٧). وحسنه الألباني.

(٣) الطبراني في الكبير (٩/ ١٥٢/ ح ٨٧٦٥) ، سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الإحسان والعفو =

فالإسلام لا يعذر الإنسان الذي يلغي عقله، استنادًا لعرف خاطئ، أو تقليد السلف، أو اقتداء بالكهان المخادعين، أو الرؤساء المبطلين، أو المستكبرين المعاندين. وفي هذا أقوى دليل على التعلية من سلطان العقل في الإسلام وتكريمه ووضعه في موضعه اللائق به[١].

وبعد أن يزيل الإنسان عن العقل الحجب فإنه يدعوه إلى النظر والتدبر: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ [يونس: ١٠١].

وقد أباح للإنسان بعد النظر - إذ هو طريق التوصل للرأي الصحيح - أن يعلن هذا الرأي ويجهر به، وحتى لو كان ذلك في الخوض في الأمور الدينية والجدال فيها، ما دام سلِمَ هذا الجدال من السب والفحش: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

والنبي ﷺ يأمر أصحابه، أن يجهروا بالحق ولا يخافوا لومة لائم فيقول ﷺ: « أَلَا لَا يَمْنَعَنَّ رَجُلًا مَهَابَةُ النَّاسِ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِالْحَقِّ إِذَا عَلِمَهُ. أَلَا إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ »[٢].

الجهر بالرأي واجب وليس مجرد حق:

١ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

لم يكتف في شريعة الإسلام بأن يترك للمرء الحق في أن يبدي رأيه أو يكتمه، بل قد يصل الأمر أحيانًا إلى إيجاب إبداء الرأي ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩]، ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴾ [البقرة: ١٥٥].

=(٤/ ٣٦٤/ ح ٢٠٠٧) وقال: حسن غريب.

(١) د. أحمد رشاد طاحون: حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، إيتراك للنشر والتوزيع، (١٩٩٨م)، (ص ١٥٣).

(٢) مسند أحمد (٣/ ١٩/ ح ١١١٥٩)، مستدرك الحاكم (٤/ ٥٥١/ ح ٨٥٤٣).

وفي الحديث: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنْ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ»[١].

٢ – النصيحة[٢]:

يذكر النبي ﷺ النصيحة ويحث عليها، ويجعلها لصيقة بالدين، بل هي هو، فيقول فيما رواه عنه تميم بن أوس الداري رضي الله عنه: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ». قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَعَامَّتِهِمْ»[٣].

ويجعل إبداء النصيحة حق المسلم على أخيه «لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ سِتُّ خِصَالٍ: يَعُودُهُ إِذَا مَرِضَ.. وَيَنْصَحُ لَهُ إِذَا غَابَ أَوْ شَهِد[٤]».

٣ – مقاومة الرأي المتطرف والوصاية عليه:

منح الإسلام رأي الفرد الحق في الانطلاق والذيوع والانتشار، ولكن الإسلام عندما أعطى هذا الحق قيده بأن يكون لصالح المجتمع؛ فالفرد ليس حرًّا في أن يقول أو يفعل ما من شأنه الإضرار بمصلحة المجتمع وأفراده، بدعوى حرية الرأي والفكر.

ولذلك وقف الإسلام ضد الفرد عندما كان يسعى لتحقيق مصلحة خاصة فيها الإضرار بالمجتمع وبالمصلحة العامة، وعندما جنح هذا الرأي إلى لون من السلوك؛ جنى عليه أفراد المجتمع[٥].

وضرب النبي ﷺ مثلًا رائعًا لوصايا الجماعة على الفرد ومسئولياتها إزاء جنايته، وحث الجماعة حينئذ أن تباشر الوصاية على الرأي العام المعوج والسلوك المنحرف[٦].

فقال ﷺ: «مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَأَصَابَ

---

(١) مسند أحمد (٥/ ٣٨٨/ح ٢٣٣٤٩)، سنن الترمذي، الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤/ ٤٦٨/ ح ٢١٦٩). وحسنه الألباني.

(٢) قال الخطابي: النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة هي إرادة الخير للمنصوح له قال وأصل النصح في اللغة الخلوص يقال: نصحت العسل إذا خلصته من الشمع. ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة، (١٤٠٨هـ)، (ص ٧٩).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة (١/ ٧٤/ ح ٥٥).

(٤) سنن النسائي، كتاب الجنائز، باب النهي عن سب الأموات (٤/ ٥٣/ ح ١٩٣٨) سنن الترمذي، الأدب، باب تشميت العاطس (٥/ ٨٠/ ح ٢٧٣٧)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٥) د. محمد يوسف موسى: حرية الرأي في الإسلام، القاهرة، مكتبة غريب، (ص ٦٢).

(٦) عبد الرحمن عزام: الرسالة الخالدة، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، (١٩٦٤م)، (ص ٥٥).

بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا »[(١)].

مجالات حرية الرأي في الشريعة الإسلامية:

إنَّ حرية الرأي في الشريعة الإسلامية حريَّة شاملة تشتمل على كافة المجالات، فيجوز للفرد أن يعبِّر بحريَّة في الأمور التي تمس الدولة (سياسية – عسكرية – مدنية – اجتماعية – اقتصادية) وغيرها من الأمور العامة، وفي الأمور الدينيَّة وغيرها. وذلك على النحو التالي:

أولًا: حرية إبداء الرأي في الأمور العامَّة:

أعطى الإسلامُ للفرد الحقَّ في الإسهام برأيه في الأمور العامة للدولة، سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم حربيَّة، طالما كان مؤهلًا لذلك، ولديه الخبرة الكافية في هذه المجالات، وقد كان الرسول ﷺ يستشير أصحابه في الأمور العامة وكان يأخذ – غالبًا – بآرائهم وإن خالفت رأيه، كما حصل في مواقف عديدة في غزوة بدر وأحد والخندق[(٢)] والأمثلة على ذلك كثيرة:

ففي غزوة بدر نزل جيش المشركين قريب بالعدوة القصوى من الوادي، وخرج رسول اللَّه ﷺ يبادرهم إلى الماء، حتى إذا جاء أدنى ماء من بدر نزل به، فجاءه الحباب ابن المنذر بن الجموح فقال: يا رسول اللَّه، أرأيت هذا المنزل أنزلكه اللَّه ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: « **بل هو الرأي والحرب والمكيدة** » فقال: يا رسول اللَّه هذا ليس بمنزل، فانهض بالنَّاس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغوِّر ما وراءه من القُلُب، ثم نبني عليه حوضًا فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم،

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه (٢/ ٨٨٢/ ح ٢٣٦١)، سنن الترمذي، الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤/ ٤٦٩/ ح ٢١٧٣). ومعنى قوله: استهموا: أي اقترعوا ليأخذ كل منهم سهمًا أي نصيبًا. أخذوا على أيديهم: منعوهم من خرق السفينة. يراجع: تعليق د. مصطفى ديب البغا على صحيح البخاري (٢/ ٨٨٢).

(٢) يراجع: د. محمد بن أحمد بن صالح الصالح: حقوق الإنسان في القرآن الكريم والسنة وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، (ص ١٦٣) نقلًا عن: د. عبد الواحد محمد الفار: قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية سنة (١٩٩١م)، دار النهضة العربية، القاهرة، (ص ٣٠٤) بتصرف.

فنشرب ولا يشربون، فقال رسول اللَّه ﷺ: « لقد أشرت بالرأي » فقبل ما أشار به هذا الصحابي الجليل ﷺ[١].

ثانيًا: حريَّة إبداء الرأي في الأمور الدينية:

وتتمثَّل بشكل واضح بالنِّسبة للمسلم في الاجتهاد المشروع، وذلك بإعمال الفكر وبذل الجهد والطاقة من كل قادر له أهليَّة النظر والبحث، للوصول إلى الحكم الشرعي المنصوص عليه في القرآن والسنة، وكذلك استنباط الأحكام غير المنصوص عليها قياسًا على ما جاءت به نصوص القرآن والسنة، أو بناء على ما يراه في الحكم من مصلحة جاءت الشريعة لتحقيقها، أو مفسدة جاءت لمنعها، أو تطبيقًا للقواعد الشرعية العامة[٢].

ولا أدل على ذلك من إذن النبي ﷺ لعلماء الصحابة بالاجتهاد، بل وتشجيعهم على ذلك بما رواه عمرو بن العاص، أنه سمع رسول اللَّه ﷺ يقول: « إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ »[٣]. فله أجر اجتهاده؛ لأنَّ اجتهاده في طلب الحق عبادة، فالحق وإن كان عند اللَّه واحد، لكن وسع اللَّه للأمة وجعل اختلاف المجتهدين رحمة، وأن المجتهد قد يخطئ ويصيب[٤].

وفي الحديث: أَنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: « كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ »، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ: « فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّه »، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: « فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ »، قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا آلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّه ﷺ صَدْرَهُ وَقَالَ: « الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ »[٥]، فقد أقرَّ النبي ﷺ معاذًا على اجتهاد رأيه فيما لم يجد

---

(١) ابن هشام: السيرة النبوية (٢/ ٦٢)، وابن سعد: الطبقات الكبرى (٣/ ٥٦٧).

(٢) د. هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق، (٢٠٠١م)، (ص ١٨٣، ١٨٤) بتصرف.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٦/ ٢٦٧٦/ ح ٦٩١٩)، ومسلم، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٣/ ١٣٤٢/ ح ١٧١٦).

(٤) المناوي، عبد الرؤوف: فيض القدير، الطبعة الأولى، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، (١/ ٣٣١).

(٥) سنن أبي داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء (٢/ ٣٢٧/ ح ٣٥٩٢)، سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب القاضي كيف يقضي (٣/ ٦١٦/ ح ١٣٢٧). وهو حديث تلقته الأمة بالقبول وقوَّاه ابن عبد البر، وابن تيمية، وابن القيم، والذهبي، وابن كثير، وغيرهم. وقال الشوكاني: هو حديث حسن له طرق يرتقي بمجموعها إلى القبول يراجع: د. يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، الكويت، =

فيه نصًّا عن اللّٰه ورسوله.

ونتيجة لحرية الرأي في الاجتهاد التي أطلقها الرسول ﷺ توفر للمسلمين فقه من اجتهادات الخلفاء الراشدين، وأمهات المؤمنين، والصحابة، وكبار التابعين كالفقهاء السبعة، ونشأت المذاهب الفقهية الفردية والجماعية.

أمَّا المذاهب الفردية فقد تمثلت في فتاوى بعض التابعين وأتباعهم ممن لم يتح لهم نشر آرائهم بين الناس، وأمَّا المذاهب الجماعية فقد تمثلت فيمن نقلت آراؤهم من العلماء المجتهدين وآراء أصحابهم، بحيث تشكلت منهم مدارس فقهية، لها مناهج علمية للبحث الاجتهادي، ولها أتباع كثيرون، كالمذاهب الأربعة المشهورة.

وبهذا التقت التعددية بحرية الرأي وارتكزت إليها، وأصبحت كالنتيجة لها، فلا يوجد على وجه الأرض مجتمع يسمح بحرية الرأي ويضيق بالتعدديَّة، أو يدَّعي التعدديَّة ويخنق الرأي.

* * *

= دار القلم، (١٩٩٦م)، (ص ٧٧). ومعنى قوله آلو: أي أُقصِّر في الاجتهاد.

الفَصْلُ الثَّانِي

التعريف بمصطلح الحِزْب ودلالاته



مصطلح الحِزْب من المصطلحات الشائكة والمعقدَّة في هذا العصر، فهو مصطلح يتداخل فيه الواقع العملي مع المخزون الذهني. فالذهن متعلق غالبًا بغزوة الأحزاب، وتألُّب الأحزاب على النبي ﷺ، وغالبًا ما يمتثل المرءُ ويردد قول النبي ﷺ: « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... صَدَقَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَنَصَرَ عَبْدَهُ وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ »[1] ومن هنا لا تتقبل العقلية الإسلامية فكرة الحزْبية بسهولة، وإن اختلفت كليةً عن أحزاب المشركين وأحزاب عاد وثمود. وعلى هذا يأتي هذا الفصل ليضع حدًّا فاصلًا بين المقصودين الواقعي والذهني؛ حتى يكون تمهيدًا صالحًا لبيان حكم الأحزاب في الإسلام. ويتكون هذا الفصل من ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تأصيل مصطلح « الحزْب » وتطوره.

المبحث الثاني: أصل نشأة الأحزاب السياسية.

المبحث الثالث: أنواع الأحزاب السياسية.

* * *

(١) صحيح البخاري، كتاب أبواب العمرة، باب ما يقول إذا رجع من الحج أو العمرة أو الغزو (٢/ ٦٣٧/ ح ١٧٠٣)، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما يقول إذا قفل من الحج وغيره (٢/ ٩٨٠/ ح ١٣٤٤).

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

تأصيل مصطلح " الحِزْب " وتطوره

بالرغم من أنَّ البون شاسعٌ في كثير من المصطلحات الحديثة، بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي؛ نظرًا للبعد التاريخي، الذي يؤثر سلبًا وإيجابًا على المصطلحات من جهة، وأيضًا البعد الحضاري، أو تداخل الحضارات، وتأثير كل حضارة في غيرها تبعًا لقانون الغالب[1] من جهة أخرى.

إلَّا أنَّ هذا لا يعفي الباحث أن يهمل التعريف اللغوي؛ إذ إنَّ اللغة العربية هي السبيل الأول لمعرفة مرجعية المصطلح ومصدريته، مما يفيد في النظر إلى سيرة المصطلح ذاته وتطوره، ثم هي قبل ذلك وبعده أساس الحفاظ على الهوية والخصوصية وعدم الذوبان الحضاري.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

الدلالات اللغوية لمصطلح الحزب

كلمة " حزْب " في معاجم اللغة العربية:

ذكرت معاجم اللغة العربية عدة معان لكلمة « حزْب » يجمعها ما ذكره ابن فارس[2] في مقاييس اللغة[3] من أنَّ: الحاء والزاي والباء أصلٌ واحد، وهو تجمُّع الشيء. فمن ذلك الحِزْب: الجماعة من النّاس. قال اللَّه تعالى: ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم: ٣٢]. والطَّائفة من كلِّ شيءٍ حزْب. يقال: قرأ حزْبهُ من القرآن.

هذا أصل كلمة حزْب في اللغة العربية، أمَّا عن إطلاقاتها، فإنَّها تطلق على معان كثيرة من ذلك ما ذكره ابنُ منظور[4]......................................

(١) لمزيد من التفاصيل حول قانون الغلبة، وأنَّ المغلوب مُولع دائمًا بالاقتداء بالغالب، يراجع: ابن خلدون: المقدمة، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الفجر للتراث، (٢٠٠٤م)، (ص ١٩٢).

(٢) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، (٣٢٩ - ٣٩٥هـ) من أئمة اللغة والأدب. من تصانيفه: « مقاييس اللغة »، و « الصاحبي » في علم العربية، و« الإتباع والمزاوجة »، و « ذم الخطأ في الشعر ». الزركلي: الأعلام (١/ ١٩٣).

(٣) تحقيق: أ. عبد السلام هارون، دار الفكر، (٢/ ٥٥).

(٤) محمد بن مكرم بن على بن منظور (٦٣٠ - ٧١١هـ) الإمام اللغوي الحجة. ولد بمصر (وقيل: في طرابلس الغرب) وخدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة. ثم ولي القضاء في طرابلس. وعاد إلى مصر فتوفي فيها، وقد ترك بخطه=

في لسان العرب[١]، والزبيدي[٢] في تاج العروس[٣] أنَّ الحِزْب: الورد وزنًا ومعنى، والورد: إمَّا أنَّه النَّوْبة في ورد الماء، وهو أصل معناه، أو هو ورد الرجل من القرآن والصلاة كما في الحديث: « طرأ عليَّ حِزْبي من القرآن فأحْبَبْتُ أنْ لا أخرج حتى أقضيَه »[٤]. وهو إطلاقٌ إسلامي، كما لا يخفى.

و (الحزْب): الطَّائفة أو الصِّنف من النَّاس ﴿ كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم: ٣٢] أي كل طائفة هواهم واحد. وفي الحديث: « اللَّهم اهْزِمِ الأَحْزابَ وزَلْزِلْهم »[٥] والأحزاب: الطَّوائف من الناس جمع حِزْب. وتطلق على طَّوائف كانوا تَألَّبُوا وتظاهروا على حرب النبي ﷺ، وهم قريشٌ وغطفان وبنو قريظة، وهو إطلاق شرعي.

و(الحزْب): جُند الرجل وجماعته المستعدة للقتال ونحوه، وبهذا جاء تفسير قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ [المجادلة: ١٩] أي جنده.

وحزْب الرجل: أصحابُه الذين على رأيه، والجمع كالجمع، والمنافقون والكافرون حزْب الشيطان، وكل قومٍ تشاكلت قلوبُهم وأعمالُهم فهم أحزاب وإن لم يلق بعضُهم بعضًا. وفي التنزيل: ﴿ ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ [ص: ١٢، ١٣].

و(حازبوا وتَحَزَّبُوا): صاروا أحزابًا، وحَزَّبَهم فتَحَزَّبُوا، أي صاروا طوائف. وفلان يحازب فلانًا، أي ينصره ويعاضِده. وتَحازَبُوا: أي مالأ بعضُهم بعضًا فصاروا أحزابًا. وفي حديث الإفك: « وطَفقَتْ حَمْنةُ تَحازَبُ لها »[٦] أي: تَتَعَصَّبُ وتَسْعَى سَعْيَ جَماعَتِها

= نحو خمسمائة مجلد، وعمي في آخر عمره. قال ابن حجر: كان مغرى باختصار كتب الأدب المطولة. وقال الصفدي: لا أعرف في كتب الأدب شيئًا إلا وقد اختصره. أشهر كتبه: « لسان العرب » عشرون مجلدًا، جمع فيه أمهات كتب اللغة، فكاد يغني عنها جميعا. الزركلي: الأعلام، (٧/ ١٠٨)، ابن العماد: شذرات الذهب، (٨/ ٤٩).

(١) يراجع: (١/ ٣٠٨).

(٢) مرتضى الزبيدي (١١٤٥ – ١٢٠٥هـ) علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين. من كتبه « تاج العروس في شرح القاموس »، و « إتحاف السادة المتقين » في شرح إحياء العلوم للغزالي، و « أسانيد الكتب الستة » و « عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة ». الزركلي: الأعلام، (٧/ ٧٠).

(٣) يراجع: (٢/ ٢٦١ – ٢٦٧).

(٤) المعجم الكبير للطبراني (١/ ٢١٨/ ح ٥٩٩).

(٥) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة (٣/ ١٠٧٢/ ح ٢٧٧٥).

(٦) ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، مرجع سابق، (١/ ٩٤٥). وفي صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب سورة النور (٤/ ١٧٧٤/ ح ٤٤٧٣)، صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف (٤/ ٢١٢٩/ ح ٢٧٧٠) من حديث عائشة – رضي اللـه عنها – بلفظ « تحارب لها ».

الذين يَتَحَزَّبُونَ لها. وفي حديث ابن الزبير ﷺ « يريد أن يُحَزِّبَهم » أَي: يُقَوِّيَهُم ويَشُدَّ منهم ويَجْعَلَهم من حِزْبه أَو يَجْعَلَهم أَحْزابًا.

وممَّا يرادف كلمة حِزْب في اللغة: « طائفة، وعُصبة، ورهط، وفِئام، وكُرْدوس، وفوجٌ، وثُلَّة، وجماعة، وملأ، وزُمْرة، وكتيبة، وفيلق، ونفَر، وخَمِيس، وجَيش، وشرذمة »[1].

خلاصة المعنى اللغوي:

من خلال ما تقدم نخلص إلى أنَّ أصل كلمة حزب هي: الطَّائفة من كل شيء، أمَّا غالبُ استعمالها وما يعنينا هنا: إنَّما تطلق على طائفة أو جماعة مخصوصة من الناس تتحزَّب (تتعصَّب) لأمرٍ ما، سواء كان هذا الأمر المُتحزَّب له فكرة معينة، أو رغبة خاصة، أو هوى اجتمعوا عليه؛ أو كان هذا التحزُّب لشخصٍ معين، أو لمذهب أو لطائفة، وسواء تقابل هؤلاء المتحزِّبون واجتمعوا أو لم يتلاقوا، اتحدت أزمانُهم وأمكنتُهم أم اختلفت، فمجرد تشاكُل القلوب والأعمال يجعل منهم حِزْبًا. وأيضًا: فإنَّ كلمة حِزْب في نفسها لا تحمل خيرًا أو شرًّا، مدحًا أو ذمًّا؛ وإنَّما الحكم عليها متوقفٌ على الأمر المتحزَّب له.

المَطْلَبُ الثَّاني

الدلالات الأصولية لمصطلح " الحِزْبية "

كلمة " حِزْب " في القرآن الكريم:

وردت كلمة حِزْب في القرآن الكريم عشرين مرة في ثلاث عشرة سورة؛ منها ثماني مرات جاءت بصيغة المفرد « حزْب »[2] ومرة واحدة بصيغة المثنى « الحزْبين »[3]، ومن خلال استقراء هذه الآيات يتضح أن الـ« حزْب » في القرآن الكريم يفيد بشكل عام معنى الترابط المنظم، سواء أكان في الخير أو الشر[4].

---

(١) محمد بن عبد الملك الطائي الجياني: الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، تحقيق: د. محمد حسن عواد، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل، (١٤١١هـ)، (ص ١٢٦).

(٢) سور [المائدة: ٥٦] - [المؤمنون: ٥٣] - [الروم: ٣٢] - [فاطر: ٦] - وتكررت مرتين في سورة [المجادلة: ١٩] كما تكررت مرتين في نفس السورة: (٢٢).

(٣) سورة [الكهف: ١٢].

(٤) سورة [هود: ١٧] - [الرعد: ٣٦] - [مريم: ٢٠] - وتكررت مرتين في [الأحزاب: ٢٠] ومرة أخرى في نفس السورة: (٢٢)- [ص: ١١، ١٣] - [غافر: ٥، ٣٠] - [الزخرف: ٦٥].

فقد ورد بمعنى الأنصار والأتباع كما في قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ [المجادلة: ١٩]. ومثله قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۚ إِنَّمَا يَدْعُوا۟ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُوا۟ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [فاطر: ٦].

وقوله تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وورد « الحزب » بمعنى الطَّائفة والجماعة من الناس، اتحدت أهواؤهم ومرادُهم كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم: ٣١، ٣٢].

أمَّا كلمة « الأحزاب » فإنَّها ترد في الغالب لتطلق على فئة مخصوصة، وكان هذا الإطلاق كافيًا لأن يُفهم منها المراد من غير حاجة إلى وصف أو تقييد، وهذا من قبيل الاصطلاح الشرعي على تسمية طوائف معينة حاربت الأنبياء - عليهم السلام -، كما في قوله تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ ۝١٢ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ ﴾ [ص: ١٢، ١٣]. أو طوائف حاربت النبي ﷺ، وهم قريشٌ، وغطفان، وبنو قريظة، كما هو معروف في التاريخ الإسلامي لغزوة الأحزاب. كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٢].

كلمة " حِزْب " في السنة النبوية:

وردت كلمة « حِزْب » في السنة النبوية المطهرة على معان متعددة:

فجاءت بمعنى: الوِرْد من القرآن أو الصلاة، من ذلك ما رواه عمر بن الخطاب ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: « **مَنْ نَامَ عَنْ حِزْبِهِ أَوْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَقَرَأَهُ فِيمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَصَلَاةِ الظُّهْرِ كُتِبَ لَهُ كَأَنَّمَا قَرَأَهُ مِنَ اللَّيْلِ** »[1] جاء في تحفة الأحوذي[2]: قوله: « من نام عن حِزْبه » أي عن ورده يعني تمامه، قال العراقي: وهل المراد به صلاة الليل أو قراءة القرآن في صلاة

(١) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل ومن نام عنه ومن مرض (١/ ٥١٥/ ح ٧٤٧)، سنن الترمذي، أبواب السفر، باب ما ذكر فيمن فاته حزبه من الليل فقضاه بالنهار (٢/ ٤٧٤/ ح ٥٨١)، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب من نام عن حزبه (١/ ٤١٩/ ح ١٣١٣).

(٢) المباركفوري: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، (٣/ ١٥٠).

أو غير صلاة، يحتمل كلا من الأمرين. وفي عون المعبود[١]: الحزْب: الورد، والمراد هنا الورد من القرآن، وقيل: المراد ما كان معتاده من صلاة الليل.

وجاء الحزْب بمعنى: الأنصار والأتباع والأصحاب، كما في حديث أنس ﷺ أن النبي ﷺ قال: « يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ أَقْوَامٌ هُمْ أَرَقُّ مِنْكُمْ قُلُوبًا » قال: فقدم الأشعريون، منهم أبو موسى، فلما دنَوا من المدينة، جعلوا يَرْتَجِزُون: غدًا نلقى الأحبة محمدًا وحزْبه[٢]. وفي حديث عائشة - رضي اللَّه عنها - « أن نساء رسول اللَّه ﷺ كُنَّ حِزْبين، فحِزْب فيه عائشة وحفصة وصفيَّة وسودة، والحزْب الآخر أمُّ سلمة وسائر نساء رسول اللَّه ﷺ »[٣].

والحزْب في السنة يُطلق على: فئة قائمة بأمر اللَّه، تُقاتل أعداء اللَّه كما في حديث أبي هُريرة وابن السِّمط - رضي اللَّه عنهما - أنهما كانا يقولان: لا يزال المؤمنون في الأرض إلى أن تقوم الساعة، وذلك أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: « لا تزالُ طائِفَةٌ منْ أُمَّتي قوَّامَةٌ على أمرِ اللَّه ﷻ، لا يضرُّهم ما خالفَهُم، تُقاتِل أعداءَها، كلَّما ذهب حِزْبُ قوم تَسْتَحْرِبُ قومَ أُخرى، يرفع اللَّهُ ﷻ قلوبَ قومٍ ليرزقَهم منه، حتى تأتيَهم الساعةُ، كأنَّها قطعُ الليلِ المُظْلم »[٤].

وتأتي الأحزاب في السنة النبوية على العكس من هذا تمامًا، فتأتي بمعنى أعداء اللَّه الذين تحزَّبوا وتألَّبُوا على النبي ﷺ كما في الحديث: « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَنْجَزَ وَعْدَهُ، وَصَدَقَ عَبْدَهُ، وَغَلَبَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ »[٥] وكان رسول اللَّه ﷺ يدعو عليهم ويقول: « اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ، وَمُجْرِيَ السَّحَابِ، وَهَازِمَ الْأَحْزَابِ، اهْزِمْهُمْ وَانْصُرْنَا عَلَيْهِم »[٦].

ومن خلال استقراء معاني « الحِزْب » في الأصول الإسلامية (القُرآن والسنَّة) يتبيَّن أنَّ:

---

(١) العظيم آبادي، محمد شمس الحق: الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤١٥هـ)، (٤/ ١٣٨).

(٢) مسند الإمام أحمد (٣/ ١٠٥/ ح ١٢٠٤٥)، صحيح ابن حبان (١٦/ ١٦٣/ ح ٧١٩٢)، سنن النسائي الكبرى (٥/ ٩٢/ ح ٨٣٥٢). وصححه شعيب الأرنؤوط في تعليقه على مسند أحمد وصحيح ابن حبان.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى بعض نسائه دون بعض (٢/ ٩١١/ ح ٢٤٤٢).

(٤) الآحاد والمثاني للشيباني (٥/ ٢٥٤/ ح ٢٧٨١). والحديث له روايات متعددة ذكرتُ هذه الرواية لمناسبتها لما نحن بصدده.

(٥) مسند أبي يعلى (٤/ ٩٣/ ح ٢١٢٦)، مسند أحمد (٣/ ٣٢٠/ ح ١٤٤٨٠) وصححه شعيب الأرنؤوط في تعليقه على مسند أحمد.

(٦) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب كان النبي ﷺ إذا لم يقاتل أول النهار أخر القتال حتى تزول الشمس (٣/ ١٠٨٢/ ح ٢٨٠٤)، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهية تمني لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء (٣/ ١٣٦٢/ ح ١٧٤٢).

١ - أن معاني كلمة « حِزْب » في الأصول الإسلامية، لا تخرج عن معناها الأصلي في اللغة العربية، اللَّهم إلَّا أن تُخصَّص في بعضِ الأحيان كما خُصِّصت بالوِرْد من القرآن أو الصلاة كما في قوله ﷺ « مَنْ نَامَ عَنْ حِزْبِهِ أَوْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ.. الحديث »[1] وقوله: « طرأ عليَّ حزْبي من القرآن فأحببتُ أنْ لا أخرج حتى أقضيه »[2] وكما خُصِّصت الأحزاب، بالمشركين الذين تحَزَّبوا وخرجوا على النبي ﷺ - من قريش وغطفان وبني قريظة - في غزوة الخندق أو الأحزاب. كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾ [الأحزاب: ٢٢].

٢ - أن لفظة « الحِزْب » في ذاتها، لا تحمل في طيَّاتها ما يدُل على خيرٍ أو شر، مدحٍ أو ذم، فأحيانًا يراد بها الخيريَّة المطلقة في الدنيا والنجاة في الآخرة ﴿ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [المجادلة: ٢٢] وأحيانا تأتي بمعنى الذَّم والخسران ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [المجادلة: ١٩] وأحيانًا تأتي لا تدُل على خير أو شر وإنَّما تعني فقط جماعة تتحَزَّب لفكرة أو شخص كما في حديث عائشة - رضي اللَّه عنها - « أنَّ نساءَ رسولِ اللَّه ﷺ كُنَّ حِزْبين »[3] ومن هنا جاء اختلاف المفسرين[4] في معنى الحِزْبين في قوله تعالى ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴾ [الكهف: ١٢]. وهل هما حزْبٌ مؤمن وآخر كافر، أو هما حزْبان كافران، أو كلاهما مؤمن، والمتفق عليه فقط أنَّهما فريقان. واللفظ يحتمل كل هذا.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

دلالة مصطلح « الحِزْب » تطورًا وتاريخًا ومآلًا

عند التعرض للمصطلحات الحديثة، والتي لها جذور في اللغة العربية، والأصول الإسلامية، لا يكفي النظر لها من خلال معاجم اللغة؛ « ذلك أنَّ اللغة مهما كانت أصلًا لازمًا من أصول فقه النص الشرعي، لا تسلم من اللَّبس التاريخي؛ لأنَّها مصطلحٌ متطور، والتطور قد يضفي على الألفاظ والعبارات تحولات أو إيحاءات موجبة أو سالبة من أعراف الاستعمال اللغوي، أو ملابسات الواقع اللاحق، مهما كانت المعاني السمعية الأصلية.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) يراجع: الإمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، (٢٠٠٣م)، (٣٤٩/١٠).

والنهج الأوفق هو قراءة نصوص الشرع والتراث في ضوء المصطلح اللُّغوي الأصلي، والسياق التاريخي المقارن؛ لفهم المعاني الأصلية، ثمَّ لنسبة تلك المعاني إلى الواقع الحاضر، لنلتمس حقيقة ما يقتضيه الإسلام اليوم »[١].

فاللفظ يكتسب دلالته بالربط بينه وبين ما يترتب عليه من أحداث، فالكلمة في تطوُّرها لا تقف دلالتها عند حدود مصدرها الأصلي، بل قد تتعداه إلى أمر لا صلة له بذلك المصدر إلى معنى جديد، لا يكاد يمت إلى الدلالة الأصلية بصلة وثيقة[٢].

وإذا نظرنا إلى دلالة الألفاظ، فإننا نجد أنها تحمل في طياتها نوعين من الدلالات؛ الأولى: دلالة أصلية، وهي الأصل في معاني الألفاظ، والتي وردت في معاني اللغة، بعيدة عن عوامل الزمان والمكان وخبرة الأشخاص، والدلالة الثانية: دلالة إضافية، وهي تختلف باختلافات إدراكات الناس وخلفياتهم الثقافية، وتتغير تبعًا لتغير الزمان والمكان وربما الأشخاص.

وقد مرَّ أنَّ الدلالة الأصلية للفظ « حِزْب » تعني:

١ – الورد وهو إما النوبة في وِرْد الماء. وهو أصل معناه، أو هو ورد الرجل من القرآن والصلاة.

٢ – الطَّائفة أو الصِّنف من الناس.

٣ – جُند الرجل وجماعته المستعدة للقتال ونحوه، أو الذين هم على رأيه.

٤ – الأنصار والأعوان.

ويجمع ذلك كله: « أيّ تجمع كان » ويتفرع من هذا التجمع: الورد، والطَّائفة، والجند، والأنصار.

أمَّا الدلالة الإضافية، فإنَّها تختلف باختلاف تقلُّبات الزمان، واختلاف البيئات والأعصار.

---

(١) يراجع: د.حسن الترابي: مقدمة لكتاب التعددية السياسية في الدولة الشورية، د. محمد عبد الرحمن بالروين، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة وهبة، (٢٠٠٧م)، (ص ١٥). وقد نقل الإمام القرطبي عن القاضي أبي بكر بن العربي قوله: « والأحكام لا تتعلق بالألفاظ، إلا أن ترد على موضوعاتها الأصلية في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم تعلق عليها؛ أي لا ترى أن البيع والشراء معلوم اللفظ والمعنى، وقد قال اللّـه تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١] ولا يقال: هذه الآية دليل على جواز مبايعة السيد لعبده؛ لأن المقصدين مختلفان ». الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق (١٤/ ٩٥).

(٢) يراجع: د. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، (ص ١١)، عن د. صباح مصطفى المصري، النظام الحِزْبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، الإسكندرية، المكتب الجامعي، (٢٠٠٥م)، (ص ٨٩).

« ومن الممكن تقسيم مراحل تطور اللفظ من عصر نزول القرآن الكريم وحتى الآن إلى مرحلتين: مرحلة اكتسب فيها دلالة إضافية إسلامية طغت على دلالاته الأصلية والمحايدة للفظ، ومرحلة أخرى اكتسب فيها دلالة إضافية سياسية جعلته من ألفاظ القاموس السياسي حتى عصرنا الحالي »[1].

أولًا: المرحلة الأولى من تطور دلالة لفظ « حِزْب » منذ العصر الإسلامي:

إذا تتبعنا تطور دلالة لفظ « حزْب » بصفة خاصة نجد الآتي:

أولًا: كان يطلق قبل الإسلام على القبيلة، أو على مجموعة من القبائل تحالفت، أو اجتمعت على مبدأ واحد، أو هدف واحد، سواء للخير أو الشر.

ثانيًا: منذ غزوة الخندق المسماة « بغزوة الأحزاب » اكتسب لفظ حِزْب دلالة خاصة تفيد الذَّم؛ حيث ربط المؤمنون بين اللفظ والأحداث التي مرت عليهم بسبب تحَزُّب قبائل قريش وغَطَفان وأشجع ضدَّهم، وما ترتب على هذا التحَزُّب من خوف وهلع وقلق انتاب المؤمنين من ملاقاة هذا التجمع. ويعتبر إلصاق صفة الذم على لفظ حِزْب بعد غزوة الأحزاب أول تطور لدلالة اللفظ[2].

فقد اندثرت الدلالة الأصلية للَّفظ والتي تعني الجمع الذي له غرض واحدٌ سواء للخير أو للشر، وانتشر وشاع استخدام اللَّفظ بدلالاته الإضافية الجديدة والتي تعني الجمع المذموم، أي الجمع الذي له غرض واحد وهو الشرُّ بالمؤمنين. معنى ذلك أنَّه حدث انحراف عن دلالة اللفظ الأصلية للأسباب الخاصة التي واكبت تلك الفترة وتوارث الأجيال مع اللَّفظ هذا الانحراف، حتى وجِد من يستدل بهذه الدلالة الإضافية لذَمِّ اللَّفظ في عهدنا الحالي ويأخذ الألفاظ بظواهرها الحرفية، ويطلقها على معانيها

---

(١) يراجع: د. صباح مصطفى المصري: النظام الحِزْبي في ضوء أحكام الشريعة، مرجع سابق، (ص ٩٠، ٩١).

(٢) وفي الحقيقة فإنَّ هناك دلائل تشير إلى أنَّ اللفظ قد استخدم بدلالة الذم قبل غزوة الأحزاب والتي كانت في السنة الخامسة من الهجرة، فقد استخدم أحد المسلمين لفظ حِزْب بدلالة « الجمع المذموم » والذي يهدف إلى الكيد للمسلمين وهو خبيب بن عدي في غزوة « الرجيع » وهي في السنة الرابعة من الهجرة، لما أجمعت قريش على صلبه أخذ يردد أبياته المشهورة التي منها:

لقد أجمع الأحزاب حولي وألبوا ... قبائلهم واستجمعوا كل مجمع

يراجع: الإمام ابن القيم: زاد المعاد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، مؤسسة الرسالة؛ الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، (٣/ ٢١٦) د. صباح مصطفى المصري: النظام الحِزْبي في ضوء أحكام الشريعة، مرجع سابق، هامش(١)، (ص ٩٢).

الظاهرة في أصل الدلالة[١].

ولعل العوامل التي أدت إلى ذلك التطور والتغير في إلصاق صفة الذم باللفظ تتمثل في:

١ - كثرة ورود لفظ حِزْب بدلالة تفيد الذم في القرآن الكريم، فقد وَرَد اللَّفظ في أربع عشرة آية قرآنية بدلالة تفيد الذم. تارة يطلق على الجمع الذي يتبع الشيطان، ونجد ذلك في قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ [المجادلة: ١٩]. وتارة أخرى يطلق على الجماعات التي حاربت الأنبياء مثل قوله تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٢﴾ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ ﴾ [ص: ١٢، ١٣].

وتارة ثالثة يطلق على القبائل التي تحالفت ضد رسول الله ﷺ في غزوة الخندق في مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٢].

في حين أنَّ اللَّفظ وَرَد بدلالة تفيد المدح أو بدلالته الأصلية بمعنى « الجمع محايدًا » ثلاث مرات[٢] فقط في القرآن الكريم؛ لذلك طغت دلالة الذم على دلالة المدح والتصقت بشدة وصار لفظ حِزْب يعني للعامة الجمع المذموم الذي يهدف إلى محاربة المسلمين والكيد لهم.

٢ - الأثر التاريخي لموقعة « الخندق » المسمَّاة بـ « غزوة الأحزاب »، وما سببته للمؤمنين من حرج قبل أن ينصرهم الله بدون قتال.

٣ - ورود بعض الأحاديث التي تخص الأحزاب بالذَّم.

لهذه الأسباب مجتمعة التصقت دلالة الذم بلفظ « حزْب » وصار استخدام اللفظ بدلالته الإضافية « الجمع المذموم » بين العرب في كلامهم كالعرف. وبهذا صارت ألفاظ الحِزْب والأحزاب والتحَزُّب تبعث في ذهن المسلمين صورة بغيضة مؤلمة تختلف كل الاختلاف عن دلالتها الأصلية.

ثانيًا: المرحلة الثانية من تطور دلالة لفظ حِزْب حتى وقتنا المعاصر:

بعد حوالي أربعة عشر قرنًا عاد استعمال لفظ « حزب » في المجتمع الإسلامي، وذلك عن طريق التأثر بالثقافة الغربية وتقليد أنظمتها السياسية، فما هو معلوم أنَّ الأحزاب

(١) يراجع: د. صباح مصطفى المصري: النظام الحِزبي في ضوء أحكام الشريعة، مرجع سابق، (ص ٩٠ - ٩١).
(٢) [الكهف: ١٢]، و[المجادلة: ٢٢]، و[المائدة: ٥٦].

السياسية كانت - ولا تزال - جزءًا مكونًا من النظم السياسية الغربية. ويجدر هنا ذكر أنَّ لفظ حِزْب قد تعرض أيضًا لتطور دلالته في المجتمع الغربي.

فمصطلح حِزْب « parti » في اللغة الفرنسيَّة مشتق من فعل « partir » والذي يعني في اللغة الفرنسية القديمة قسم « diviser ». ولقد كان مصطلح « parti » يقصد به في البداية الجماعة المسلحة غير المنظمة والمنفصلة عن الجيش الرسمي، والتي تعمل كفرقة متطوعة « corps franc » مثل حِزْب الفرسان الألمان المرتزقة « le partides reitres » في خدمة فرنسا قديمًا، ومع الوقت أصبح اللفظ يعني عُصبة مسلحة منظمة عضويًّا مثل حزْب « Armagnace » ثمَّ أُطلق لفظ « حِزْب » على العصبة السياسية قبل أن يصبح له المفهوم الحالي.

وهذا التاريخ القديم للفظ هو ما يفسر سبب عدم الارتياح للأحزاب السياسية قديمًا، ووصفها دائمًا بالخيانة، والخشية منها على وحدة الأمة؛ لذلك حذر منها الرئيس جورج واشنطن مؤسس الولايات المتحدة الأمريكية في آخر خطبة وجهها إلى الشعب الأمريكي[١].

ويلاحظ على لفظ « حِزْب » عند عودة استخدامه في المجتمع الإسلامي عدة تغيرات، منها:

١ - عاد اللفظ من الدول الغربية التي لا تعرف الإسلام « عقيدة أو نظامًا ».

٢ - عاد اللفظ بدلالة إضافية جديدة تُضفي على الجمع صيغة جديدة، ألا وهي الصيغة السياسية.

٣ - عاد اللفظ للمجتمع الإسلامي لاستخدامه في مجال آخر غير المجال الديني، وهو المجال السياسي؛ لذلك صار اللفظ من ألفاظ القاموس السياسي وفنًّا من فنون السياسة، وصارت السياسة صفة يتصف بها وتلحق به فيقال: حزْب سياسي[٢].

المَطْلَبُ الرَّابِعُ

الدلالة السياسية لمصطلح « حزْب »

تتصف الأحزاب بأنها ظاهرة سياسية مركبة؛ لا يمكن النظر إليها من زاوية واحدة

(١) يراجع: د. صباح مصطفى المصري: النظام الحِزبي في ضوء أحكام الشريعة، مرجع سابق، (ص ٩٥، ٩٦).
(٢) د. صباح المصري: المرجع سابق، (ص ٩٥، ٩٦).

لإعطاء تعريف شامل لها، وإلَّا كان تعريفًا ناقصًا، لا يعبِّر تعبيرًا وافيًا عن المقصود.

ومن هنا فقد تعددت تعريفات المفكرين والباحثين « للحزْب السياسي » تبعًا لاختلاف الزاوية التي ينظر منها كل باحث، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ اختلاف الفكر والخلفية الثقافية له أثره الأكيد في اختلاف نظرات الباحثين وتعريفاتهم.

وإذا أردنا أن نقدِّم تعريفًا جادًّا « للحِزْب السياسي » ومن ثَمَّ الدلالات السياسية له، فلا بد من استعراض أهم التعريفات التي وصفت « الحِزْب »، على اختلاف عقائد الباحثين وأفكارهم، والزاوية التي ينظر منها كل باحث؛ لنستخلص من ذلك أدق التعريفات وأصدقها على الظاهرة الحزْبية والنظام الحزْبي.

أولًا: تعريف الفكر الليبرالي للأحزاب السياسية:

اختلف مفكرو الليبرالية في تعريف الأحزاب السياسية تبعًا للزاوية التي ينظر منها كل مفكر « فالبعض ينظر إلى الحزْب، نظرة تنظيميَّة؛ باعتبار أنَّ التنظيم هو الذي يُضفي على الحزْب أهميَّته، وهو الذي يمكِّن من تحقيق ما يرمي إليه الحزْب من أهداف، ويرى البعض الآخر أنَّ أهداف الحزْب النابعة من الفكر الذي يعتنقه، هي العامل الحاسم في تعريف الحزْب، وهناك فريق ثالث يقف عند وظائف الحزْب، باعتبار أنَّ وظائف الحزْب هي أهم ما يمكن أن يميزه »[١].

فموريس دوفرجيه[٢] يرى أنَّ الحزْب عبارة عن « تجمُّع من المواطنين حول نظام واحد »[٣] ويؤكد نفس المعنى ماكس ويبر[٤] بقوله: « إنَّ اصطلاح (الحزْب) يستخدم للدلالة على

---

(١) يراجع: د. نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٨٢م)، (ص ٢٧).

(٢) عالم سياسة فرنسي، له مؤلفات مهمة في السياسة منها: « المؤسسات السياسية والقانون الدستوري » و « علم اجتماع السياسة » و « الأحزاب السياسية والقوى الضاغطة » يراجع: مقدمة مؤلفه المؤسسات السياسية، ترجمة: د. جورج سعد، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (١٩٩٢م)، (ص ٥، ٦).

(٣) Maurice Duverger," les pactis politiques ",p. (253)

عن: مصطفى عبد الجواد محمد السيد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي، (٢٠٠٣م)، (١٢٤).

(٤) ماكسيميليان كارل إميل ويبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠م) كان عالمًا ألمانيًا في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، من أهم مؤلفاته: « الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية » و « السياسة كمهنة ». الموسوعة الحرة (ويكيبديا).

علاقات اجتماعية تنظيمية، تقوم على أساس من الانتماء الحر »[١].

ويرى الفرنسي بنيامين كونستانت[٢] أنَّ الحِزْب السياسي هو « جماعة من الناس تعتنق مذهبًا سياسيًّا واحدًا »[٣] وإلى نفس المعنى يذهب هوريو[٤] فيعرف الأحزاب بأنها « منظمات تعمل في خدمة فكرة ما »[٥].

ويعرفه فقيه فرنسي آخر بأنه « هيئة من الأشخاص متحدين من خلال حماس مشترك لمصلحة قومية أو لمبدأ محدد يتفقون عليه »[٦].

ويذهب بعض المفكرين إلى تعريف الحزْب بالنظر إلى جملة الوظائف التي يقوم بها ولعل أهم وظائف الحزْب هي وظيفة تولي الحكم.

فيذهب أحدهم في تعريف الحزْب على أنه « تنظيم دائم يضم مجموعة من الأفراد يعملون معًا من أجل ممارسة السلطة، سواء في ذلك العمل على تولي السلطة أو الاحتفاظ بها ».

ويذهب آخر إلى أنَّ أهم وظائف الحزْب تكوين الرأي العام والقيام بدور الوسيط بين المجتمع والسلطة فيقرر أن: « أهم وظيفة للحزْب هي قيامه بتنظيم وتوجيه الرأي العام، وتلمس احتياجات الناس، ونقل هذه الاحتياجات إلى الأجهزة المسئولة، بحيث يعمل الحزْب على التقريب بين الحكام والمحكومين؛ لذلك، يمكن القول: إنَّ الأحزاب هي بالدرجة الأولى « محاولة للتقريب بين الرأي العام والسلطة »[٧].

ويذهب بعض المفكرين في تعريف الحزْب نظرة شاملة تتضمن الناحية التنظيمية، والهدف الذي يسعى إليه وكذلك جملة المبادئ التي يعتنقها ويقوم عليها.

وقد وضع بعض المفكرين ثلاثة عناصر لا بد من التقائها حتى نكون بصدد

---

(١) د. نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، (ص ٧٣).

(٢) سياسي وكاتب فرنسي، سويسري المولد (١٧٦٧ - ١٨٣٠م) تعاطف مع الثورة الفرنسية، ثم قاوم نظام « نابليون بونابرت » فنفاه خارج فرنسا وظل في منفاه أحد عشر عامًا وعاد إلى باريس عام (١٨١٤م) بعد سقوط نابليون، أهم آثاره رواية « أدولف ». يراجع: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، (ص ٣٧٨).

(٣) نعمان أحمد الخطيب: الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، القاهرة، دار الثقافة، (١٩٨٣م)، (ص ١٣).

(٤) خبير قانوني فرنسي، من أهم مؤلفاته: « القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ».

(٥) مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث، مرجع سابق (ص ١٢٥).

(٦) نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ١٣).

(٧) يراجع في هذا التعريف والتعريفين السابقين، د. نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، (ص ٧٨، ٧٩).

حزْب سياسي وهي:

١ - مجموعة منظمة من الأفراد قادرة على التعبير عن مطالبهم، وسياستهم، سواء كانوا رجالًا أو نساء أو مجتمعين.

٢ - وجود مجموعة اقتراحات تمس سياسة الحكومة.

٣ - وجود نشاط يهدف إلى السيطرة على السلطة وممارستها[١].

وإلى هذا ذهب أندريه هوريو إلى أنَّ الحزْب « تنظيم دائم يتحركُ على مستوى وطني ومحلي، من أجل الحصول على التأييد الشعبي، بهدف الوصول إلى ممارسة السلطة، لتحقيق سياسة معينة »[٢].

ثانيًا: تعريف الفكر الماركسي للأحزاب السياسية:

على خلاف وجهة نظر الفكر الليبرالي للأحزاب السياسية، فإنَّ نظرية الأحزاب السياسية لدى الفكر الماركسي تقوم في إطار العقيدة الشيوعية؛ حيث ينظر للحزْب بوصفه أحد عناصر الصراع السياسي في المجتمع، من أجل الاستحواذ على السلطة، فيقوم الحزْب في المجتمع بدور طليعي، يعكس مصالح الطبقة العاملة، ويقودها صَوب أهدافها المنشودة[٣].

فيعرِّف ماركس[٤] الحزب بأنَّه « التعبير السياسي للطبقات الاجتماعية المختلفة »[٥]، أو طبقًا لتعريف ستالين: « قطاع من طبقة، قطاعها الطليعي يعكس مصالحها ويقودها صوب أهدافها المنشودة »[٦].

ثالثًا: تعريف الفكر العربي للأحزاب السياسية:

يكاد يتفق الفكر العربي تمامًا مع الفكر الليبرالي في نظرته للأحزاب السياسية،

---

(١) يراجع: طارق فتح اللّـه خضر: دور الأحزاب السياسية في ظل النظام السياسي، رسالة دكتوراة منشورة، القاهرة، دار نافع، (١٩٨٦م)، (ص ٤١، ٤٢).

(٢) يراجع: مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ١٢٦).

(٣) يراجع: مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث، المرجع سابق، (ص ١٢٧).

(٤) كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م) عالم اقتصاد وفيلسوف اجتماع ألماني، يعتبر المؤسس الفعلي للشيوعية، نشر مع صديقه فريدريك أنجلز « البيان الشيوعي ». أشهر آثاره: « رأس المال » في ثلاث مجلدات. منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ٤٠٥، ٤٠٦).

(٥) يراجع: مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق (ص ١٢٧).

(٦) نعمان أحمد الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٢١، ٢٢).

فموسوعة السياسة تصف الحزب بأنَّه « مجموعة من المواطنين، يؤمنون بأهداف فكرية (أيديولوجية) مشتركة، وينظِّمون أنفسهم بهدف الوصول إلى السلطة وتحقيق برنامجهم »[١].

ويعرفه الدكتور رمزي الشاعر[٢] بأنَّه « جماعة من الناس لهم نظامهم الخاص، وأهدافهم ومبادئهم التي يلتفون حولها ويتمسكون بها ويدافعون عنها، ويرمون إلى تحقيق مبادئهم وأهدافهم عن طريق الوصول للسلطة، أو الاشتراك فيها »[٣].

ويعرفه الدكتور سليمان الطماوي[٤] بأنَّه « جماعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية، للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين »[٥].

ويعرفه الدكتور أسامة غزالي حرب بأنَّه: « اتحاد أو تجمع من الأفراد، ذو بناء تنظيمي على المستويين القومي والمحلي، يعبر - في جوهره - عن مصالح اجتماعية محددة، ويستهدف الوصول إلى السلطة السياسية أو التأثير عليها، بواسطة أنشطة متعددة خصوصًا من خلال تولي ممثليه المناصب العامة، سواء عن طريق العملية الانتخابية أو بدونها »[٦].

تعقيب وخلاصة:

من خلال النظر للتعريفات السابقة ومثيلاتها، يتبين أنَّ الفكر الليبرالي الغربي ينظر إلى الحِزْب من وجهات ثلاث:

الوجهة الأولى: وجهة التنظيم، والحق أنَّ التنظيم وإن كان يميِّز غالب الأحزاب إلا أنَّه ليس العنصر المميز للحزْب، إذ إنَّ بعض الجماعات غير الحِزْبية تتَّسم بالتنظيم بل إنَّها قد تفوق الأحزاب في هذه الناحية. كما أنَّ شكل التنظيم الحزْبي غير متفق عليه، فمستويات التنظيم تختلف من حزْب لآخر.

---

(١) د. عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (٢/ ١٣٠).

(٢) رئيس جامعة الزقازيق سابقًا، يعمل حاليًا أستاذ غير متفرغ بجامعة عين شمس. من مؤلفاته: « الأيديولوجيات وأثرها على الأنظمة السياسية ».

(٣) النظرية العامة للقانون الدستوري، دار النهضة العربية، (١٩٨٣م)، (ص ٦٩٤).

(٤) عميد كلية حقوق عين شمس سابقًا، من مؤلفاته: « السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي » و « عمر بن الخطاب و أصول السياسة و الإدارة الحديثة: دراسة مقارنة » و « النظم السياسية والقانون الدستوري ».

(٥) النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٨٨م)، (ص ٢٥٧).

(٦) الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، العدد (١١٧)، (سبتمبر ١٩٨٧م)، (ص ٢١).

وبهذا فإنَّ تعريف الحزْب بقصره على الناحية التنظيمية، ليس بتعريف جامع تتفق فيه جميع الأحزاب، وليس أيضًا مانعًا يمنع دخول غير الأحزاب فيه.

الوجهة الثانية: الوجهة الفكرية، وهذه الوجهة بمفردها غير كافية لتعريف الحزْب السياسي « فهناك أحزابٌ لا تعتنق فكرة (أيديولوجية) معينة، وهناك أحزابٌ أخرى، تتخلى عن أفكارها وعقيدتها (أيديولوجيتها).

تحت ضغط الظروف الواقعية، بحيث يجيء التطبيق مخالفًا للنظرية »(١).

على أنَّ الوجهة الفكرية مهما كانت مهمة وضرورية في بنية الحزْب السياسي فإنَّها غير كافية ولا معبِّرة عن مدلول الحِزْب، فالأفكار والعقائد (الأيديولوجيات) لا تكوِّن أحزابًا وإنَّما فقط هي عنصر مهم في بناء الأحزاب الأصيلة.

أما الوجهة الثالثة: التي اعتمد عليها الليبراليون في تعريف الحزْب فهي الجانب الوظيفي للحزْب، على أساس أنَّ الوظيفة الأساسية للحزْب هي التوصُّل للسلطة، ومن ثم تطبيق برامجه. مع الأخذ في الاعتبار ضرورة التأثير في الرأي العام.

ومع وجاهة هذا الرأي، إلا أنَّه « لا يمكن الارتكاز إليه وحده في تعريف الحزْب. فالأحزاب في وظائفها، لا تقف عند حد تولي الحكم وتكوين الرأي العام، بل هي تقوم إلي جانب ذلك بوظائف أخرى متعددة هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تتفاوت الأحزاب فيما بينها في الوظائف التي تقوم بها؛ فالأحزاب الأمريكية مثلًا ترتكز على الوظائف « العملية » (كتولي الحكم، وتنظيم الحملات الانتخابية... إلخ).

بينما الأحزاب الأوربية إذ ترتكز أيضًا على هذه الجوانب، فإنَّها لا تغفل وظيفتها الفكرية، التي تتمثل في غرس الأفكار والمبادئ لدى تابعيها، ولا تهمل أيضًا وظائفها الاجتماعية »(٢).

---

(١) فهناك بعض الأحزاب التي يلعب الجانب الفكري (الأيديولوجي) فيها دورًا ثانويًا، ولا يمكن التعويل عليه لمعرفتها. مثال ذلك: حِزْب العمل البريطاني الذي يميل للأخذ بالمبادئ الاشتراكية، ولكن الاشتراكية، ليست بالنسبة للحِزْب « أيديولوجية » راسخة، بقدر ما هي برنامج يسعى الحِزْب إلى تنفيذه. فالمادة الرابعة مثلًا من لوائح الحِزْب، تؤكد على ضرورة « الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج » ولكن حكم المادة يتعارض مع العديد من أحكام لائحة الحِزْب، التي تؤكد في مجملها قبول الحِزْب لمجتمع « وسط » شبه رأسمالي، شبه اشتراكي؛ ولذلك يمكن أن نقول: إن حِزْب العمل البريطاني لا يرتبط بأيديولوجية معينة، وإنما يميل إلى تحقيق برنامج يؤكد على المساواة والعدالة الاجتماعية. يراجع: د. نبيلة عبد الحليم كامل: مرجع سابق، (ص ٦٨ – ٧٧).

(٢) د. نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، (ص ٧٩، ٨٠).

ومع هذا فإنَّ بعض الليبراليين قد نظروا في تعريفهم للحزْب نظرة شاملة تلاشوا بها ما أخذ على غيرهم فجاء تعريفهم للحزْب متضمنًا التنظيم، والفكر أو العقيدة التي يتبناها الحزب، والوظيفة. وبهذا جاء التعريف قريبًا من الواقع. وبنفس النظرة جاء تعريف المفكرين العرب ليشمل تعريفهم العناصر الثلاثة الأساسية في الحزْب.

أما الفكر الماركسي ومذهبه في صراع الطبقات فإنه بعيد تمام البعد عن واقع الأحزاب فلم يعد ثمة صراع بين الطبقات أو قيام أحزاب على هذا الأساس.

الخلاصة:

فتعريف الحزْب تعريفًا دقيقًا يجب أن يكون مسبوقًا بتحديد العصر والوسط الاجتماعي والسياسي الذي يعيش الحزْب في ظله.

فكلمة « حزْب » معروفة منذ القدم، ولكن الحزْب السياسي في العصر الحديث وعلى وجه التحديد منذ حوالي قرن من الزمان أصبح له معنى محدد، ومن ثم يتعين أن يستجمع عناصر معينة.

وعلى ذلك فتعريف الحزْب في العصور القديمة يختلف عن تعريفه في العصور الوسطي، وعن الحزْب إبان الثورة الفرنسية وما تلاها. وإذا كانت فكرة الحزْب تختلف باختلاف الزمان والمكان فإن هناك عنصرًا لا يتغير، ويكاد أن يكون قاسمًا مشتركًا في جميع الأحزاب، هذا العنصر هو التضامن المعنوي والمادي الذي يجمع أعضاء الحزْب، إذ يوجد بين هؤلاء الأعضاء أفكار سياسية متشابهة؛ تجعلهم يعملون معًا من أجل وضع سياستهم موضع التنفيذ[١].

ومن هنا فإنَّ التعريف المُرضي للحزْب السياسي، هو ذلك التعريف الذي يجمع العناصر الأساسية في بنية الحزْب ويبرز أهم الخصائص الذي يتميز بها، وهي عبارة عن:

١ - مجموعة من الأفراد، فالحزْب لا بد له من مجموعة من الأفراد تقوم به، ولا يصح أن يطلق لفظ حِزْب لا لغة ولا اصطلاحًا على فرد واحد مهما كانت له أفكار ورؤى.

٢ - الإطار التنظيمي: فما يميز الحِزْب عن غيره وجود علاقة تنظيمية تجمع الأفراد، وتحدد المسئوليات، ولا يكتفى في الحِزْب بمجرد التنظيم، بل لا بد من استمرارية

---

(١) د. سعاد الشرقاوي: الأحزاب السياسية (أهميتها - نشأتها - نشاطها)، القاهرة، مركز البحوث البرلمانية، (٢٠٠٥م)، (ص ٩).

هذا التنظيم، هذه الاستمرارية هي المميز الأساسي عن أي تنظيم وقتي كالجمعيات أو الحملات أو المظاهرات.

٣ - الإطار الفكري: فالأصل في الأحزاب أن تقوم على فكرة واضحة وأيديولوجية ثابتة، وبرامج محددة، وهذا الرابط الفكري هو الذي يجمع الأعضاء رغم اختلاف الثقافات والمؤهلات والسن والمراكز الاجتماعية.

٤ - الهدف السياسي: وهذا الهدف ما يميز الحزْب السياسي عن غيره من الجمعيات، التي تتكون من جماعة من الأفراد، لها برامج وأفكار ويجمعها تنظيم كالنقابات المهنية والجمعيات الخيرية.

والهدف السياسي للحزْب - في الغالب - هو الوصول إلى السلطة، أو المشاركة فيها، أو التأثير عليها من خلال الرأي العام كهدف مرحلي مع الأخذ في الاعتبار فكرة الوصول إلى السلطة[1].

٥ - البحث عن مساندة شعبية: فلا تكتفي الأحزاب بأعضائها وإنَّما تسعى للحصول على سند شعبي، حتى تستطيع أن تحصل على مقاعد في البرلمان.

ومن خلال هذه العناصر الخمسة التي تختص بالأحزاب السياسية فإنَّه يمكن وضع تعريف للحِزْب السياسي عبارة عن:

مجموعة من الأفراد يجمعهم تنظيم دائم، وله برامج محددة، يسعى للوصول إلى السلطة، أو التأثير الفاعل فيها، من أجل تنفيذ برامجه وأفكاره، وذلك من خلال المساندة الشعبية.

* * *

(١) وهذا العنصر مما يفرق الأحزاب السياسية التي تقوم على قيم ومبادئ إسلامية وغيرها من الأحزاب؛ إذ إنَّه ليس من أهداف الحزب الإسلامي التوصل إلى السلطة، وإنَّما يسعى إلى إصلاح المجتمع. سواء كان هو القائم بأمر السلطة أو غيره، المهم هو إجراء عملية الإصلاح، وتطبيق المبادئ الإسلامية، وبث القيم السماوية، وقبول التشريع الإلهي كمرجعية قانونية.

المَبْحَثُ الثَّانِي

أصل نشأة الأحزاب السياسية

الأحزاب كظاهرة سياسية بمعناها الحديث، لم تنشأ إلا منذ قرن ونصف تقريبًا، فقبل عام (١٨٥٠م) تقريبا[١] لم يكن هناك بلد - باستثناء الولايات المتحدة الأمريكية - به أحزاب سياسية بالمعنى المعروف اليوم.

فالأحزاب السياسية كظاهرة قد نشأت بمناسبة قيام الثورات الكبرى الثلاث: الأمريكيَّة (١٧٧٥ - ١٧٨٣م)، والفرنسيَّة (١٧٨٩ - ١٧٩٩م)، والشُّيوعيَّة (١٩٠٥ - ١٩١٧م)، إلا أنَّ أصولها التاريخية تعود إلى أبعد من ذلك بكثير.

« فقد عرفت الحضارات القديمة العمل الحزْبي، حيث عرفتها كل من الحضارة اليونانية، والحضارة الرومانية، والحضارة الإسلامية »[٢].

أسس قيام الأحزاب السياسية:

بديلًا عن الخوض حول تاريخ قيام الأحزاب السياسية بشكلها الحديث، والاختلاف حول أسباب قيامها، وأول البلدان اعترافًا بالأحزاب؛ فإننا نستعيض عن ذلك - ونرى أنه الأجدى - بإلقاء نظرة تحليلية على نشأة هذه الظاهرة، من خلال الأسس المختلفة التي تنهض عليها الأحزاب السياسية. وأهم هذه الأسس[٣]:

١ - الأساس النفساني:

يستند القائلون بالأساس النفسي لأصل الأحزاب على تقسيم « لويل ». فقد قسم « لويل » الشعور الإنساني إلى نوعين:

الأول: نوع من الأشخاص يؤمن بالتغيير ويوافق عليه، وقد أسماهم بالليبراليين « Liberals ».

---

(١) فميلاد الأحزاب بمعناها الحديث يؤرخ له في إنجلترا بعام (١٨٦٧م) (تاريخ صدور قانون الانتخابات)، أما في فرنسا فترتبط الأحزاب بالجمعية التأسيسية التي شكلت عام (١٨٤٨م). يراجع: د. نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، هامش (ص ١٦).

(٢) يراجع: د. محمد عبد العال السناري: الأحزاب السياسية والأنظمة السياسية والقضاء الدستوري، القاهرة، دار النهضة العربية، (ص ١٦)، د. نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٦١).

(٣) يراجع في هذا: د. إبراهيم درويش: علم السياسة، القاهرة، دار النهضة العربية، (١٩٧٥م)، (ص ٣٧٠ - ٣٧٤)، د.نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ١٠٣ - ١٠٨)، خالد محمد حسن: التعددية الحزبية في مصر، مرجع سابق، (ص ٧٨ - ٩٢).

والثاني: نوع يؤمن ببقاء الحال على ما هو عليه، وقد أسماهم بالمحافظين « Conservatives ».

وفي داخل كل نوع يوجد درجات متعددة من الشعور بالتغيير أو الإبقاء على عدم التغيير أي إبقاء الحال على ما هو عليه. ومن هنا يكون انضمام هذا الفرد أو ذاك إلى حزب معين وفق شعوره بالحاجة إلى التغيير.

٢ – الأساس الاجتماعي – الاقتصادي[1]:

يذهب فريق من الكتّاب إلى تغليب الظواهر الاجتماعية والاقتصادية كأساس لأصل الأحزاب السياسية؛ ففي نظرهم بأنّه بتحليل البناء العضوي للأحزاب، نجد أنّ الفرد ينضم إلى عضوية حزب ما وفق ظروفه الاجتماعية والاقتصادية، أي وفق الطبقة الاجتماعية والاقتصادية التي يتخذ موضعه فيها.

٣ – الأساس العقائدي والديني[2]:

يرى كتّاب آخرون أن الأساس الذي ينهض عليه أصل الأحزاب السياسية هو ما يجمع أعضاء الحزب من عقيدة سياسية؛ لأن أعضاء الحزب يتقاسمون الإيمان بهذه العقيدة فيما بينهم، وخلصوا من ذلك إلى أن أساس تواجدها هو عنصر العقيدة.

---

(١) يتسق هذا النظر مع المفهوم الماركسي للحزب، والذي يعتبر الأحزاب السياسية تعبيرًا سياسيًّا عن الطبقات الاجتماعية. فإذا كان التركيب الاجتماعي – الاقتصادي للمجتمع، يميل نحو تقسيم المجتمع إلى طبقتين اجتماعيتين رئيستين، فإنّ النظام السياسي لهذا المجتمع يتجه إلى تبني نظام الثنائية الحزبية، بينما يتجه النظام السياسي نحو اعتناق نظام تعدد الأحزاب، إذا كان التركيب الاجتماعي – الاقتصادي يميل إلى تقسيم المجتمع إلى عدة طبقات اجتماعية.

وعلى هذا الأساس جاء تقسيم الأحزاب إلى أحزاب محافظة وأحزاب ليبرالية، انعكاسًا للصراع بين الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الغربية، وبخاصة بين الطبقات الثلاث الرئيسية فيها وهي: الطبقة الأرستقراطية، وطبقة رجال الأعمال، وطبقة التجار. يراجع: خالد محمد حسن: التعددية الحزبية في مصر، مرجع سابق، (ص ٧٩، ٨٠).

(٢) فالكنائس والجماعات الدينية لها أثرها الهام في نشأة الأحزاب في أوربا، فقد تدخلت الكنيسة الكاثوليكية في نشأة الأحزاب الديمقراطية المسيحية المعاصرة. وفي بلجيكا كانت الكنيسة وراء الحزب المحافظ الكاثوليكي، وكذلك الحال بالنسبة للحزب الديمقراطي المسيحي الإيطالي، والحزب الديمقراطي المسيحي الألماني. فضلًا عن ذلك كان انقسام المسيحية نفسها سببًا مباشرًا في تأسيس أحزاب جديدة، فإذا كانت طائفة تمثل أقلية في بلد ما، وتتعرض لأعمال قهرية من جانب السلطة، فإنّها كانت تعمل على الحصول على وضع سياسي في شكل حزب يدافع عن مصالحها ومطالبها ويعبر عنها. يراجع: د. سعاد الشرقاوي: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ١٨)، خالد محمد حسن: التعددية الحزبية في مصر، مرجع سابق، (ص ٨٤).

٤ - **الجماعات البرلمانية واللجان الانتخابية[1]:**

يرى موريس دوفرجيه أنَّ ميلاد الحزب السياسي قد ارتبط ونشأ من الجماعات البرلمانية، واللجان الانتخابية.

فوفق نظر دوفرجيه أنَّ الجماعات البرلمانية وجدت أولًا مع تطور نشأة البرلمان نفسه، ثم ظهرت اللجان الانتخابية، ثم حدث اتصال دائم ومستمر بينهما، ومن هذا الاتصال الدائم المستمر بين الجماعات البرلمانية واللجان الانتخابية، بزغت فكرة الأحزاب السياسية إلى الوجود، ثم تطوَّرت فأضحت في معناها الحديث أحد مؤسسات النظام السياسي.

تعقيب وخلاصة:

بالرغم من وجاهة النظريات السابقة في تحديد العوامل التي أدت إلى نشأة الأحزاب السياسية في العصر الحديث، إلا أنَّ كل نظرية بمفردها لا تصلح أن تكون العامل الأوحد في قيام الأحزاب.

فمثلًا تحليل « دوفرجيه » لميلاد الأحزاب وعزوه ذلك إلى الجماعات البرلمانية واللجان الانتخابية وإن كان يُعد بمثابة الانطلاقة الأولى لقيام الأحزاب الغربية ابتداءً من سنة (١٧٨٩م)، إلا أنَّ هذه النظرية لا تصلح كمعتمد لبناء كل حزب وأساس قوي لنشأته، بل قد تنشأ الأحزاب السياسية بعيدًا كل البعد عن البرلمان واللجان الانتخابية. كما أنَّ الجماعات البرلمانية واللجان الانتخابية ليست سببًا قويًّا لنشوء الأحزاب، بل إنَّ غالب الجماعات البرلمانية لا تأخذ شكل حزب سياسي وبعضها ينأى عن الحزبية.

أما نظرية « لويل » في العوامل النفسية فلا تصلح أيضًا - بمفردها - كتفسير لانضمام

---

(١) مثال على ذلك: المجموعات البرلمانية في فرنسا، والتي ترجع إلى نشأة الجمعية التأسيسية الفرنسية عام (١٧٨٩م)، فقد بدأ نواب الأقاليم في الحضور إلى versatile في أبريل عام (١٧٨٩م)، حيث شعروا بالاغتراب، وكان من الطبيعي أن يسعى المنتخبون عن كل إقليم إلى التجمع رغبة في مقاومة الشعور بالعزلة وللدفاع عن مصالحهم الإقليمية. نشأ عن ذلك التجمع بعض النوادي مثل نادي « بريتون » ونادي « اليعقوبيين » ونادي « حضنة الكنيسة » وبدأ كل نادي يتجه اتجاهًا مذهبيًّا.

وقد تكون بعد ذلك اللجان الانتخابية تحت تأثير عامل هام ورئيسي وهو تقرير مبدأ الاقتراع العام، الذي عمل على تقوية الشعور لدى المواطنين بالمساواة، مما جعل الاتصال بين النواب والناخبين أمرًا مستحيلًا ما لم توجد حلقة اتصال بينهما، فكانت الأحزاب بمثابة تلك الحلقة. يراجع: طارق فتح اللّـه خضر: دور الأحزاب السياسية في ظل النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٤٨ - ٥٠).

الناس إلى الأحزاب فضلًا عن إنشاء أحزاب جديدة، وكذلك نظرية العوامل الاجتماعية والاقتصادية ونظرية الأساس العقائدي أو الفكري. فلا تكفي كل نظرية على حدة كأساس للحزب السياسي، إذ إنَّ من الشواهد المؤيدة لذلك، وجود بعض الأحزاب التي تختلف فيها اتجاهات الأعضاء اختلافًا بينًا، وكذلك اختلاف الرغبات والأغراض من الالتحاق بالحزب، وكذلك إنشاؤه.

أما الرأي الذي اعتقد به في أسباب نشوء الأحزاب فهو اختلاف الفِطر « فما دام النَّاس على فطر كثيرة، وعادات حسنةٍ وقبيحة، ومناشئ محمودة ومذمومة، وملاحظات قريبة وبعيدة، فلا بد من الاختلاف في كل ما يُختار ويجتنب[١].

ثم لما ثبت الاختلاف بين الناس وأصبح كمسلَّمة لا يختلف حولها، تبع ذلك « المشاكلة » كما في قوله تعالى: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ﴾ [الإسراء: ٨٤][٢]. وكما قيل: « وكل امرئ يصبو إلى من يجانس » و « فإنَّما الناس أشكال وأُلّاف »[٣]. وقال الشاعر:

النـاس أشكـال فـمـن يـك راشـدًا يصحب رشيـدًا فالغوي أخو الغوي

ومن هذه المشاكلة تتكون الجماعات بشكل عام؛ السياسيَّة منها وغير السياسيَّة، فإذا توافر في هذه الجماعة شروط الحزب من اجتماع، وأيديولوجية أو فكرة، وهدف سياسي، بادروا إلى تكوين حزب سياسي ومع هذا لا يُنكر دور العوامل الأخرى في تكوين الأحزاب إلا أنَّها - في نظري - تأتي من قبيل العوامل المُدعمة وليست الأساسية.

وهذه الرؤية تمثل عوامل تكوين الأحزاب بشكل عام، ويبقى لكل حزب ظروف نشأته، والعوامل التي أثرت في قيامه، والأسباب الذي قام لأجلها، وغرض أعضائه من الانتماء له.

* * *

(١) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الطبعة الأولى، بيروت، المكتبة العصرية، (٢/ ٣٩٢).
(٢) يراجع في تفسير هذه الآية: الإمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، (١٠/ ٣٢٢).
(٣) يراجع: الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء، تحقيق: إبراهيم زيدان، القاهرة، مطبعة الهلال، (١٩٠٢م)، (ص ٢٤١).

المبحث الثالث

أنواع الأحزاب السياسية

تعددت التصنيفات بشأن تحديد أنواع الأحزاب السياسية حسب اختلاف النظر إلى الزاوية التي ينظر من خلالها كل باحث.

فإذا نظرنا إلى الأحزاب من زاوية « البنية أو التكوين الاجتماعي للأحزاب » وعلاقة القاعدة بالقمة، لوجدنا فيصل الخلاف قائمًا على أحزاب مركزية، وأحزاب لا مركزية. وعلى هذا التقسيم كانت نظرة « موريس دوفرجيه » للأحزاب السياسية(١).

وأما إذا نظرنا إليها من حيث الفلسفة التي تقوم عليها، والأيديولوجية التي تتبناها، لوجدناها تنقسم إلى أحزاب تقوم على مذهب معين، وتسمى بالأحزاب العقائدية، وأحزاب لا تقوم على مذهب معين، وإنَّما على معالجة مسألة من المسائل الهامة التي تسترعي انتباه الجمهور لما يعلق عليها من أهمية خاصة، وهي ما تسمى بالأحزاب المتخصِّصة(٢).

كذلك إذا نظرنا إليها من ناحية مدى حرية العضو في التعبير عن رأيه، لوجدنا منها ما يتصف بالجمود، حيث النظام الصارم الواجب الطاعة التامة له، ومنها ما يتصف بالمرونة حيث حرية التفكير والتعبير(٣).

وإذا نظرنا إلى الأحزاب من الناحية العددية فإنها لا تخلو من أن تكون نظام الحزب الواحد، أو الثنائية الحزبية، أو نظام تعدد الأحزاب.

وليست هذه التقسيمات لتشمل كل أنواع الأحزاب وإنما أغلبها وأشهرها، فليس الغرض هنا حصر جميع التقسيمات وإنَّما ذكر الأشهر الغالب. واختيار التقسيم الذي يراه الباحث أكثر شمولًا وأوفى بالمقصد؛ فإنَّما يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

وبعيدًا عن الخوض في شرح هذه التقسيمات والمآخذ التي أخذت عليها فإنَّ التقسيم الأجدر بالاتباع هو التقسيم الذي يشمل في طياته أكثر من زاوية ويجمع أكثر من جانب

---

(١) يراجع: د. خالد محمد حسن: التعددية الحزبية في مصر، مرجع سابق، (ص ٥٦)، نعمان أحمد الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٣٥٦).

(٢) د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث، (ص ٦٢٨، ٦٢٩)، نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، (ص ٣٥٦).

(٣) نعمان أحمد الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٣٥٦).

حتى يمكن أن يستوعب جميع النظم الحزبية في العالم أو أغلبها. هذا التقسيم يعتمد على الناحية الكيفية (النوعية) ولا يهمل الناحية العددية (الكمية). ومن هذه المنطلقات يمكن تقسيم الأحزاب الموجودة الآن حسب الآتي(١):

١ - التنوع الكيفي (النوعي): ويشمل هذه التقسيم عدة أنواع أهمها:

أولًا: أحزاب عقائدية دينية ولا دينية، مثل: الأحزاب الشيوعية، والأحزاب العلمانية، والأحزاب الفاشية، والأحزاب الإسلامية، والأحزاب المسيحية.

ثانيًا: أحزاب البرامج.

ثالثًا: أحزاب الأشخاص.

٢ - التنوع الكمي (العددي): ويشمل هذا النوع:

أولًا: نظام الحزب الواحد.

ثانيًا: نظام الحزبين.

ثالثًا: نظام الأحزاب المتعددة.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

التنوع الكيفي (النوعي)

الفرْع الأوّل: الأحزاب العقائدية:

وهذا النوع من الأحزاب هو الذي ينطلق من منطلقات عقائدية يؤمن بها أعضاء هذه الأحزاب إيمانًا كاملًا، وهي أحزاب عديدة(٢)؛ منها على سبيل المثال لا الحصر:

الأحزاب الشيوعية(٣):

تشترك الأحزاب الشيوعية في نُكرانها للدين عقيدة منها بأنَّ « الكون مادة وأنّه لا إله » وتصف الأديان السماوية منها والوضعية بأنّها مخدِّرة للشعوب. والتصور الشيوعي للألوهية الكون والحياة والإنسان هو تصور مادي بحت.. فهم يُسمُّون نظريتهم العامة

---

(١) يراجع في هذا التقسيم: د. محمد عبد الرحمن بالروين: التعددية السياسية في الدولة الشورية، (ص ١٠٢) وما بعدها.

(٢) د. محمد عبد الرحمن بالروين: التعددية السياسية في الدولة الشورية ، المرجع السابق، (ص ١٠٢).

(٣) من أشهر الأحزاب الشيوعية وأهمها: الحزب الشيوعي السوفيتي، الحزب الشيوعي الصيني، والحزب الشيوعي الفرنسي.

« المادية الجدلية » ويسمون تفسيرهم للتاريخ « التفسير المادي للتاريخ »[١].

والفلسفة الشيوعية لا تعترف بحرية الرأي، وأنَّ أي فرد لا يحمل العقيدة الشيوعية فهو عدو لها ويحق سحقه، وبالتالي فلا شرعية لأيِّ حزب آخر غير الحزب الشيوعي.

وتنظر الشيوعية إلى تعدد الأحزاب بأنَّه صدى لانقسام المجتمع البرجوازي[٢] إلى طبقات. فيكون الطبيعي أن يتحد الأفراد الذين ينتمون إلى طبقة مُعينة في حزب معين للدفاع عن مصالحهم. ولمَّا كانت الفلسفة الشيوعية تستهدف القضاء على جميع الطبقات غير الطبقة العاملة، فإنَّ سبيلها الوحيد إلى ذلك هو إقامة دكتاتورية البروليتاريا المعروفة[٣]؛ وطليعة البروليتاريا هي الحزب الشيوعي الذي ينضوي تحت لوائه أكثر العناصر ثوريةً وإيمانًا بالمذهب الماركسي[٤].

ومثل هذه الفلسفة تأبى بطبيعة الحال قيام تنظيمات سياسية معارضة لها[٥].

---

(١) محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، الطبعة السابعة، القاهرة، دار الشروق، (١٩٩٣م)، (ص ٢٦٠).

(٢) البرجوازية هي طبقة اجتماعية ظهرت في القرنين (١٥، ١٦)، تمتلك رؤوس الأموال والحرف، كما تمتلك كذلك القدرة على الإنتاج والسيطرة على المجتمع ومؤسسات الدولة للمحافظة على امتيازاتها ومكانتها بحسب نظرية كارل ماركس.

وبشكل أدق، البرجوازية هي الطبقة المسيطرة والحاكمة في المجتمع الرأسمالي، و هي طبقة غير منتجة لكن تعيش من فائض قيمة عمل العمال، حيث إن البرجوازيين هم الطبقة المسيطرة على وسائل الإنتاج، ويقسمهم لينين إلى فئات حيث يشمل وصف البرجوازيين بالعديد من الفئات تنتهي بالبرجوازي الصغير وهم المقاولون الصغار وأصحاب الورش الصغيرة. والجدير بالذكر هنا أن الطبقة البرجوازية هي التي قامت بالثورة الفرنسية التي تعتبر بالتالي ثورة برجوازية أطاحت بطبقة النبلاء ورجال الدين وبشرت برؤى جديدة حول الحياة. الموقع الإلكتروني: البرجوازية (http://www.marefa.org/index.php

(٣) لمزيد من التفاصيل حول دكتاتورية البروليتاريا يراجع: د. حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٩٢م)، (ص ٤٨١ - ٤٨٨)، د. أحمد جلال: حرية الرأي في الميدان السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، المنصورة، دار الوفاء، (١٩٨٧م)، (ص ٨٠ - ٨٥).

(٤) يعلن الاتحاد السوفيتي اعتناقه لفكر ماركس من « دكتاتورية البروليتاريا » لكن الحزب الشيوعي الفرنسي يعلن رفضه لها، وقد أعقبه الحزب الشيوعي الإيطالي، وقد اضطر الاتحاد السوفيتي إلى طلاء الدكتاتورية بأشكال ديمقراطية مثل مجلس السوفيت الأعلى.. بيد أن دكتاتورية البروليتاريا غير حقيقية، وإن الدكتاتورية قائمة كلها ليست لطبقة العمال، إنها تمارس دكتاتوريتها على العمال وغيرهم باسم العمال.. إنها للحزب الشيوعي.. بل للجنة المركزية.. لا بل للجنتها التنفيذية.. لا بل للسكرتير العام للحزب الشيوعي - أقوى رجل - في النظام السوفيتي. يراجع: د. علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، الطبعة الثالثة، المنصورة، دار الوفاء، (١٩٩٠م)، (ص ٢٠٠).

(٥) يراجع: د. محمد بالروين: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ١٠٣)، نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٣١٩)، طارق فتح اللـه خضر: دور الأحزاب السياسية في ظل النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ١٨٦).

وقد وصف لينين طبيعة السلطة في جهاز الحزب قائلًا: « في المرحلة الراهنة من الحرب الأهلية الحادة، لا يمكن لحزب شيوعي أن يَقْدر على أداء واجبه، إلَّا إذا كان منظمًا بأقصى نمط مركزي، وإلَّا إذا سيطر عليه نظام حديدي يوازي النظام العسكري، وإلَّا إذا كان جهازه المركزي جهازًا قويًّا متسلطًا يتمتع بصلاحيات واسعة وبثقة أعضاء الحزب كلية ».

وأضاف ستالين إلى ما تقدم:

« هذا هو الوضع فيما يتعلق بالنظام في الحزب، أثناء فترة الكفاح التي تسبق تحقيق الدكتاتورية، ويجب - بل حتى إلى درجة أعظم - أن يُقال الشيء ذاته عن النظام في الحزب بعد أن يكون قد تم تحقيق الدكتاتورية »[١].

والذي يعنينا هنا أنَّ الأحزاب الشيوعية تدخل تحت دائرة الأحزاب العقائدية التي تؤمن بفكرة مُعيَّنة وتحارب للتوصل لها سواء أعلنت ذلك أم أخفته، وسواء أطلقت على نفسها مسمى الشيوعية أم غيره من المسميات كالاشتراكية والماركسية، فهذا لا يغير من الأمر شيئًا.

الأحزاب العلمانية:

وهي أحزاب تقوم على فصل الدين عن الحياة، وتدعو إلى جعل الدين داخل المحراب والأماكن المخصصة للعبادة ولا شأن له بأمور الدنيا وأمور السياسة على وجه الخصوص.

« ومن هذه الأحزاب: الأحزاب القومية مثل حزب البعث العربي الاشتراكي، والحزب السوري القومي الاجتماعي، وكل الأحزاب القومية والوطنية الأخرى التي تنادي بفصل الدين عن الدولة.

ومن أوَّل الأحزاب التي قامت بفصل الدين عن الدولة في المجتمع الإسلامي هو الحزب الوطني التركي. يقول الدكتور « محمد إقبال » تعليقًا على هذا الحدث المشؤوم: « إنَّ رجال الحزب الوطني التركي استقوا - في الواقع - فكرة الفصل بين الدين والدولة من تاريخ النظريات السياسية الأوربية؛ فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية وإنَّما كانت نظامًا من الرهبنة في عالم غير طهور، لا تحفل بأمور الدنيا وتدين للسلطة الرومانية بالطاعة في كل أمر تقريبًا »[٢].

---

(١) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، الطبعة العشرون، بيروت، دار التعارف، (١٩٨٧م)، (ص ٢٢١).

(٢) عبد الكريم الخطيب: الخلافة والإمامة، (ص ٣٥٣)، عن د. محمد عبد الرحمن بالروين: التعددية السياسية، =

أما قادة حزب البعث فقد أوضحوا موقفهم في الوثيقة[١] للدستور الذي وضعه الحزب الذي أسسه « ميشيل عفلق »، والذي جاء في المادة الثالثة منه: إنَّ المبادئ الإصلاحية خمسة، المبادئ الثلاثة الأولى منها هي[١]:

- فصل الدين عن الدولة.
- منع رجال الدين من التدخل في الشئون السياسية والقضاء القوميين.
- إزالة الحواجز بين مختلف المذاهب والطوائف.

الأحزاب الفاشية (أو الفاشستية):

الفاشية بمعناها الحرفي هي الحركة التي أسسها « بنيتو موسوليني »[٢] في ملانو في (١٩ مارس/ آذار ١٩١٩م) (مبتدئًا بأعداد من قدامى المحاربين وقدامى النقابيين الثوريين). لكنَّ الفاشية هي كذلك اسم عام يطلق على الأيديولوجيات والحركات السياسية وأنظمة الدولة، التي تتخذ موقفًا متطرفًا وتجنح إلى التسلط والعسكرة؛ كالحزب الفاشي الإيطالي والحزب النازي الألماني.

والأحزاب الفاشية تقوم على أساس الحزب الواحد وسيطرته على « كافة مؤسسات الدولة، وعلى الأفراد في حياتهم العامة والخاصة، وهي تُنكر الديمقراطية صراحة، وتتجه إلى تقديس الزعيم »[٣].

الأحزاب المسيحية:

وهي الأحزاب التي تتخذ العقيدة المسيحية منطلقًا لها. ومن أشهر هذه الأحزاب حزبا المحافظين والأحرار في إنجلترا - في أول ظهور الأحزاب في تلك البلاد - وقد كان خلافهم دينيًا بحتًا، وحدث ذلك عندما انفصلت الكنيسة الإنجليزية عن كنيسة روما، وترتب على ذلك ظهور فريقين: فريق يسمى (توري) وكان ينادي بعدم التسامح الديني مع غير أتباع الكنيسة الرسمية، وفريق ثان يسمى (ونق) وينادي بالحرية الدينية للبروتستانت.

= مرجع سابق، (ص ١٠٤).

(١) فاروق عبد السلام، الإسلام والأحزاب السياسية، (ص ١٣٧)، عن د. محمد عبد الرحمن بالروين، (ص ١٠٤).

(٢) بنيتو موسوليني (١٨٨٣ - ١٩٤٥م): زعيم إيطاليا الفاشية. أسس الحزب الفاشي في ميلانو عام (١٩١٩م)، وفي عام (١٩٢٢م) زحفت الميليشيا الفاشية على روما وأسندت رئاسة الوزراء إلى موسوليني. أنشأ مع هتلر محور روما برلين عام (١٩٣٦م). قتله بعض خصومه عام (١٩٤٥م). منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ٤٤٠).

(٣) طارق فتح اللّـه خضر: دور الأحزاب السياسية في ظل النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ١٢٥).

وفي القرن التاسع عشر انتقل الخلاف من المسائل الدينية إلى المسائل السياسية، وهكذا ظهر حزب المحافظين وحزب الأحرار الذي سيطر عليه حزب العمال فيما بعد(١).

كذلك نشأت الأحزاب المسيحية في معظم دول أوربا، فوجدت في ألمانيا، وفرنسا وإيطاليا وغيرها من الدول.

الأحزاب الإسلامية:

وهي الأحزاب التي تتخذ القرآن الكريم والسنة النبوية عقيدة ومنهجًا لها في الحياة؛ ومن هذه الأحزاب على سبيل المثال - لا الحصر - حزب التحرير الإسلامي(٢)، وحزب السلامة التركي؛ وحزب التحرير الإسلامي هو: حزب سياسي مبدؤه الإسلام وغايته استئناف الحياة الإسلامية بإقامة دولة إسلامية تنفِّذ نظم الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم. وهو حزب يؤمن بإقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحاكم أو من أجل الوصول إلى الحكم عن طريق الأمة، على شرط أن يكون أساسها العقيدة الإسلامية، وأن تكون الأحكام التي تتبناها أحكامًا شرعية، ويمنع أي تكتل يقوم على أساس غير إسلامي(٣).

أما حزب السلامة التركي - أو حزب الإنقاذ - الذي أسسه الدكتور نجم الدين أربكان في عام (١٩٧٠م) فمن أهم أهداف هذا الحزب:

- إقامة نظام حكم إسلامي دستوره القرآن.

- النهوض بالمسلمين على مستوى العصر وبخاصة في مجال التصنيع والتكنولوجيا الحديثة.

- إعادة التعليم الديني وتعليم القرآن.

---

(١) أنور أحمد رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، (ص ١٨٩)، عن د. محمد بالروين: التعددية السياسية، (ص ١٠٦).

(٢) تأسس حزب التحرير في القدس مطلع عام (١٩٥٣م)، على يد القاضي تقي الدين النبهاني، بعد تأثره بحال العالم الإسلامي إثر سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية في إسطنبول عام (١٩٢٤م). وتمكن الحزب من الانتشار في دول المشرق العربي. استمر انتشار حزب التحرير في البلاد الإسلامية وغير الإسلامية. مقال بعنوان: «بزوغ نور من المسجد الأقصى»، مجلة الوعي: العددان (٢٣٤، ٢٣٥)، رجب وشعبان (١٤٢٧هـ، آب وأيلول ٢٠٠٦م)، (ص ١٠).

(٣) للتعرف على حزب التحرير يراجع: تقي الدين النبهاني، مفاهيم حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير، (١٩٩٥م)، وأيضًا كتاب: حزب التحرير، والخطاب الذي أعده الحزب ليلقيه مندوبه في مؤتمر رابطة الطلبة المسلمين المنعقد في ولاية ميسوري بأمريكا في (١٩٨٩م) بعنوان منهج حزب التحرير في التغيير، وللحزب موقع على شبكة المعلومات http://www.hizb_vtahrir.org.

- إنشاء مدارس للغة العربية[١].

○ الفرع الثاني: **أحزاب البرامج:**

إنَّ أهم خصائص أحزاب البرامج، هو تصميمها على تصوير الحياة السياسية من ناحية أيديولوجية جامدة، وهذا النوع من الأحزاب يتميز عن غيره بتمسكه ببرامج مميزة ومحددة، وباختلاف أيديولوجيته اختلافًا واضحًا عن أيديولوجية الأحزاب الأخرى، كما أنَّ حزب البرنامج يصر دائمًا على أنَّ أهم شروط استمرار العضوية تمسك العضو بمبادئ الحزب، وعدم جواز انفصاله عن الحزب إلَّا في حالة تخلي القيادة عن مبادئ الحزب.

وليس من السهل تعاون أحزاب البرامج بعضها مع بعض؛ إذ كل منها يؤمن بمبادئ غير قابلة للائتلاف مع غيرها.

ومن أمثلة ذلك الأحزاب الشيوعية والاشتراكية والملكية والكاثوليكية والجمهورية، وهذه الأحزاب غالبًا ما تكون على درجة من التنظيم، وأعضاؤها مطيعون لأوامرها وخاضعون دائمًا للتغيرات الجديدة لأيديولوجية الحزب[٢].

ويجدر هنا الإشارة إلى نوع آخر من أحزاب البرامج، وهي الأحزاب التي تتحد في الأيديولوجية العامة، ولكنها تختلف فيما بينها في تصور تلك الأيديولوجية. أو بمعنى آخر أحزاب تنطلق من عقيدة واحدة ولكنها لديها تصورات وبرامج واجتهادات مختلفة. وعلى سبيل المثال: الأحزاب الإسلامية كحزب السلامة التركي في تركيا، وحزب الجمهورية الإسلامية في إيران، وحزب التحرير الإسلامي وغيرها؛ هذه الأحزاب كلها لا تختلف فيما بينها إلا في الأمور الاجتهادية، فكلها تنادي بالإسلام، وكلها ملتزمة بكتاب اللّه وسنة رسوله ﷺ[٣].

○ الفرع الثالث: **أحزاب الأشخاص[٤]:**

إنَّ أهم عنصر يميز أحزاب الأشخاص هو الولاء لشخصية الزعيم، وعلى الرغم من أنَّ للزعامة دورًا هامًا في كل نظام حزبي، إلا أنَّها في أحزاب الأشخاص تضطلع بالدور

---

(١) يراجع: د. محمد عبد الرحمن بالروين: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ١٠٥، ١٠٦).

(٢) د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، الطبعة السادسة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٨٢م)، (ص ٢٧٣).

(٣) د. محمد عبد الرحمن بالروين: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ١٠٧).

(٤) د. بطرس غالي، محمود خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، (ص ٢٧٤).

الرئيسي؛ لأنَّ الزعامة أو الزعيم هو الذي يُنشئ الحزب ويوجه نشاطه ويضع برامجه، ومن ثمَّ يستطيع الزعيم أن يغيِّر في برامج هذه الأحزاب دون أن يخشى عدم ولاء أتباعه وأعضاء حزبه، وغالبًا ما تكون برامج هذه الأحزاب متشابهة، ولا يختلف بعضها عن بعض إلا في شخص الزعيم، ويرجع ولاء أعضاء هذه الأحزاب لزعيمها إلى عاملين:

١ - المقدرة السياسية أو الدبلوماسية أو العسكرية التي يتمتع بها الزعيم.

٢ - التقليد الطبقي أو العائلي الذي يمثله الزعيم.

وتنتشر هذه الأحزاب في بلدان الشرقين الأوسط والأقصى، مثل مصر قبل ثورة (١٩٥٢م)، ولبنان والأردن واليابان، كما تنتشر في دول البلقان وأمريكا اللاتينية، ويبدو أن انتشار هذا النوع من الأحزاب يعزى إلى ما يأتي:

١ - وجود بيئات خاصة لا تزال تترسب فيها العادات الإقطاعية القديمة.

٢ - عدم انتشار التعليم.

٣ - استمرار زعامة الطبقة الأرستقراطية.

٤ - قوة الروح العائلية أو الطبقية.

وتفتقر أحزاب الأشخاص إلى التنظيم والطاعة اللذين تتميز بهما أحزاب البرامج، نظرًا لاعتماد الأولى دائمًا على قوة شخصية الزعيم ونشاطه وحيويته، فإذا ما اختفى الزعيم، سواء بموته أو بانسحابه من الميدان السياسي، انهار حزبه.

المَطْلَبُ الثَّاني

التنوع الكمي (العددي) للأحزاب

○ الفَرْعُ الأَوَّل: نظام الحزب الواحد:

ظهر نظام الحزب الواحد مع بدايات القرن العشرين؛ مع ظهور الثورة الشيوعية والأنظمة الفاشية وقد انتشرت بعد الحرب العالمية الثانية وخاصةً في دول أوربا الشرقية، نتيجة خضوعها للاتحاد السوفيتي السابق، وفي دول العالم الثالث بعد أن نالت استقلالها[1].

---

(١) يراجع: مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مرجع سابق، (ص ٣١٨)، طارق فتح اللّه خضر: دور الأحزاب السياسية في ظل النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ١٨١، ١٨٢).

وقد عرف نظام الحزب الواحد بأنه نظام يقوم على اعتناق الأسلوب المركزي الشديد والنظام التسلطي الصارم[١] وبهذا فإنَّه يُعدُّ مظهرًا من مظاهر الدكتاتورية الحديثة.

فآفة نظام الحزب الواحد أنه « لا يواجه مشكلة التنافس على مقاعد الحكم - ولا يقبلها - ولذلك نجد أنَّ أعضاء الحزب لا يقفون أنفسهم على خدمة مصالح الشعب، بل على إرضاء الزعماء بثقتهم »[٢].

كما تجدر الإشارة إلى أنَّ بعض الأنظمة السياسية التي أخذت بذلك النظام قد صرحت بقيام مجموعة من الأحزاب الهامشية - في محاولة منها للظهور بمظهر الأنظمة الديمقراطية التي تعترف بالتعددية الحزبية - بجانب حزب الدولة الرئيسي حيث تدور في فلكه.

وفي ضوء ذلك يمكننا تصنيف الحزب الواحد إلى عدة تصنيفات[٣]:

١ - أحزاب تعتنق أيديولوجية معينة:

وهذا النوع من الأحزاب يقوم على أساس فلسفي وعقائدي، يعمل على تحقيقه من خلال احتكار السلطة، ومثال ذلك الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي السابق، والحزب الشيوعي الصيني، والأحزاب الفاشية والنازية التي ظهرت في إيطاليا وألمانيا عقب الحرب العالمية الأولى[٤].

٢ - أحزاب لا تعتنق أيديولوجية معينة:

وهذا النوع من أنماط الحزب الواحد، لا يقوم على أساس فلسفي، أو يتبنى أيديولوجية معينة يعمل من أجلها ويسعى لتحقيقها، بل هو نوع من النظم الحزبية، ظهر في دول لا تعتنق فلسفة معينة للحاكم ولا تعتنق رسالة أو نموذجًا تريد نشره، مثل دول العالم النامي بصفة خاصة وفي بعض الدكتاتوريات بصفة عامة، بعد استيلاء الأقليات العسكرية على نظام الحكم، وظهور فراغ بينها وبين الجماهير، فعملت على إنشاء تنظيمات سياسية تحاول بها العمل على وجود صلة بينها وبين شعوبها[٥].

---

(١) نعمان أحمد الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٣٦٤).

(٢) د. بطرس غالي، د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، (ص ٢٧٧).

(٣) يراجع: مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٣٢٨ - ٣٣١).

(٤) قارن: د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث، مرجع سابق، (ص ٦٣٨).

(٥) قارن: موريس دوفرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ترجمة: د. جورج سعد، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (١٩٩٢م)، (ص ٤٢١).

٣ - نظام الحزب الواحد الجامد:

ويعني ذلك أنَّ حزبًا واحدًا يسيطر على كافة مؤسسات الدولة، ولا يسمح بقيام أحزاب أو تنظيمات أخرى إلى جانبه، كما لا يسمح بتعدد التيارات السياسية داخله، ويتحقق ذلك سواء كان الحزب يعتنق أيديولوجية معينة أو لا يعتنق ثمة فلسفة محددة.

٤ - نظام الحزب الواحد المرن:

ويسمح هذا النوع من الحزب الواحد بوجود أنظمة وأحزاب ثانوية بجواره، وذلك كما هو الحال بالنسبة لحزب البعث العربي الاشتراكي السوري، حيث قررت المادة الثامنة من الدستور السوري الصادر لسنة (١٩٧٣م) أنَّ « حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة، ويقود جبهة وطنيَّة تقدميَّة تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية ».

وأيًّا ما كان الأمر فسواء أكان نظام الحزب الواحد مرنًا أم جامدًا، فإنَّ النتيجة النهائية واحدة، وهي هيمنة الحزب الرئيسي القائد - سواء أكان شيوعيًّا، أم غير شيوعي - على كافة مؤسسات الدولة، وينتهي الأمر إلى تقييد حرية المواطنين، وإلى قيام نوع من التعددية الشكلية الزائفة، لا يمكن أن تُدرج بحال من الأحوال ضمن النظم التعددية.

○ الفرع الثاني: نظام الحزبين:

هذا النظام لا يعني بالضرورة وجود حزبين فقط بالفعل، بحيث لو وجد مثلًا ثلاثة أحزاب كنا خارج نطاق « الحزبين » وانتقلنا إلى دائرة نظام « تعدد الأحزاب »، إنَّما نظل في دائرة « نظام الحزبين » إذا توافرت الشروط التالية[1]:

١ - أن يكون لأكثر من فريق - في أي وقت - أمل في تولي الحكم.

٢ - يجب أن يتمكن أحد هذين الحزبين من كسب الأكثرية اللازمة، ويبقى في الحكم دون مساندة حزب ثالث.

٣ - يجب أن يتناوب هذان الحزبان على الحكم خلال سنوات طويلة.

إنَّ هذه الشروط الثلاثة واقعية سياسيًّا؛ فهي تعترف بوجود « جماعات » صغيرة إلى جانب « منظمتين كبيرتين »، بحيث تنحصر لعبة القوى السياسية عمليًّا في المواجهة بين الحزبين الكبيرين.

---

(١) د. نبيلة عبد الحليم: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، (ص ١٠٤).

ويوجد نظام الحزبين في المملكة المتحدة، والولايات المتحدة الأمريكية، ويقوم على أساس الفكرة الواحدة، وهي أنَّ الدولة في كل منهما تنطلق من منطلقات مسيحية، واقتصاد رأسمالي حر. وأي حزب مخالف للدستور فهو مرفوض.

وهناك أيضًا نظام ثنائي في إيطاليا وهو حديث نسبيًّا ويقوم على أساس الأفكار المتعددة (الشيوعية والمسيحية)، والصراع بين الفكرتين هو صراع بقاء، وهو صراع على أشُدِّه هذه الأيام ممَّا أثر في أوضاع إيطاليا السياسية والاقتصادية والاجتماعية[1].

ولكي تضح الصورة فإنَّه من الأجدى الإشارة إلى هذه النماذج الثلاثة بشيء من الإيجاز[2]:

١ – أن النظام الحزبي في الولايات المتحدة الأمريكية قد ظهر نتيجة الخلاف بين الاتحاديين والديمقراطيين حول الاختصاصات التي يجب أن تعطى للحكومة المركزية، فظهر الديمقراطيون يطالبون بتقوية الحكومة المركزية، وذلك بمنحها اختصاصات واسعة في مواجهة حكومات الولايات، في حين ذهب الجمهوريون إلى إعطاء حكومات الولايات سلطات واختصاصات أوسع على حساب الحكومة المركزية؛ وهذا الخلاف كان السبب التاريخي في ظهور الحزبين الأمريكيين الجمهوري والديمقراطي، وبالتالي فإن الخلافات بينهما لم تكن خلافات عقائدية أو فكرية وإنَّما هي خلافات شكلية[3].

٢ – أما عن الثنائية في بريطانيا، فهي أيضًا تقوم على أساس الفكرة الواحدة، وهي أن تبقى بريطانيا مسيحية رغم كل الظروف، رافعة شعار الفصل بين الدين والدولة « دع ما لقيصر لقيصر.. وما للَّه للَّه »[4]؛ وإنَّ ظهور حزب المحافظين والأحرار – في بريطانيا – كان نتيجة لخلافات دينية، فعندما انفصلت الكنيسة الإنجليزية عن كنيسة روما ترتب على ذلك ظهور فريقين، فريق يُدْعَى (توري) وينادي بعدم التسامح الديني مع غير أتباع الكنيسة الرسمية، وفريق آخر يُدْعَى (وق) وينادي بالحرية الدينية للبروتستانت.

وفي القرن التاسع عشر انتقل الخلاف بين الحزبين من خلاف ديني إلى خلاف

---

(١) يراجع: د. محمد عبد الرحمن بالروين: التعددية السياسية في الدولة الشورية، مرجع سابق، (ص ١١٠).

(٢) المرجع السابق، (ص ١١٠ – ١١٢).

(٣) قارن: د. بطرس غالي، د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، (ص ٢٧٥).

(٤) أصل هذه المقولة مقتبس من قول المسيح لليهود الفريسيين عندما سألوه : « أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا؟ فأجابهم بقوله:« أعطوا ما لقيصر لقيصر وما للَّـه للَّـه ». إنجيل متى، الإصحاح الثاني والعشرون: (١٧ – ٢٠).

سياسي، وهكذا ظهر حزب المحافظين وحزب الأحرار. أمَّا حزب العمال فقد تم إنشاؤه في مؤتمر اتحاد التجارة المنعقد سنة (١٨٩٩م) تحت تأثير تعاليم الجمعية الفابية[١]، وبعد منافسة طويلة بين الحزبين المحافظين والأحرار استطاع حزب العمال أخذ مكان حزب الأحرار ومنافسة حزب المحافظين.

٣ - وإذا كانت الثنائية في كل من أمريكا وبريطانيا تنطلق من منطلق واحد، هو أنَّ هذه الأحزاب لا تختلف عقائديًّا فيما بينها.. فإن الثنائية في إيطاليا أصبحت تطرح نفسها بشكل جديد لم يتحقق بعدُ في أي مكان.

إن الصراع في إيطاليا الآن هو صراع بين أحزاب ذات عقائد مختلفة - إنه صراع بين حزب شيوعي وحزب غربي مسيحي - وإن نتيجة هذا الصراع ستكون مدمرة، وذلك لأن أول ما يهتم به الحزب الشيوعي - في حالة وصوله للحكم - ستكون وبكل تأكيد إزالة خصمه، وهذا الشعور يدفع الحزب المسيحي الإيطالي إلى استباق الأمور ومحاولة منع خصمه مع إقامة دكتاتورية على النمط السوفيتي. وبالتالي فهذا النوع من الثنائية هو أداة هدم أكثر منه أداة بناء.

وفي ضوء ما تقدم فإنَّه لا بد من التفريق بين نمطين من الثنائية الحزبية[٢]:

(أ) الثنائية التِقَنية: وفي هذا النوع من الثنائية ينصب صراع الخصمين على أهداف ثانوية وعلى وسائل تحقيقها، وذلك نظرًا لأنَّ الفلسفة الأساسية العامة، والركائز الأساسية للنظام السائد مقبولة من قبل الطرفين؛ أي أنَّ الدولة تقوم على أساس الفكرة الواحدة.

(ب) الثنائية العقائدية: وفي هذا النوع تتركز خصومة الأحزاب على طبيعة الأحزاب ذاتها، ولا تنصب على الأهداف الثانوية أو الوسائل المستخدمة من قبل هذه الأحزاب. إن الصراع هو صراع وجود الأحزاب على حساب الثاني.

○ الفرع الثالث: نظام تعدد الأحزاب:

يقوم نظام تعدد الأحزاب على وجود ثلاثة أحزاب فأكثر في الدولة، ويقوم هذا التعدد

---

(١) جمعية إنكليزية أنشئت في عام (١٨٨٤م). كان هدف الجمعية إعادة بناء المجتمع وفق أسمى المبادئ الخلقية وسميت باسم القائد الروماني كُونْتَاس فابياس ماكْسيموس. وحدد الفابيون وسائلهم وفق أسلوبه، وسعوا إلى نشر الاشتراكية بالوسائل السلمية؛ أي تحقيق المبادئ الاشتراكية عن طريق التطور وليس عن طريق الثورة. يراجع: الموسوعة العربية العالمية، مادة: الفابية.

(٢) موريس دوفيرجيه: الأحزاب السياسية، (ص ٢٢٣)، د. محمد عبد الرحمن بالروين: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ١١٢).

على أساس الاعتراف بحرية تكوين الأحزاب السياسية؛ بمعنى أن يعطى لأي تجمع الحق في التعبير عن نفسه ومخاطبة الرأي العام بصورة مباشرة، على ضوء التناقضات التي يحتويها كل مجتمع من المجتمعات السياسية، ليتم من خلاله الوصول إلى خير الأطر التي تسمح بسيادة مفهوم التنافس السياسي من أجل الوصول إلى السلطة أو المشاركة في الحكم.

فالتعدد الحزبي يشير إلى وجود ثلاثة أحزاب فأكثر، كل منها قادر على المنافسة السياسية والتأثير على الرأي العام، من خلال تنظيم ثابت ودائم يكسبها قوة واستقرارًا[١].

مقارنة بين نظام الحزبين ونظام تعدد الأحزاب:

١ - يختلف نظام تعدد الأحزاب عن نظام الحزبين، فهذا الأخير نظام بسيط، وقد يتخذ إحدى صورتين؛ صورة النظام « البسيط » أو النظام « الفعلي »[٢] ولكنَّه على أي حال أقل تعقيدًا من نظام تعدد الأحزاب[٣].

فعندما يدلي الناخب بصوته في نظام الحزبين يكون على ثقة من أحد أمرين: إمَّا أن يفوز الحزب الذي يؤيده فيؤلف الحكومة، وإما أن يفشل، فيؤلف المعارضة الأساسية في الدولة، أمَّا في نظام تعدد الأحزاب فلا يكون الناخب متأكدًا مما إذا كان الحزب الذي أعطاه صوته سيؤدي إحدى هاتين المهمتين[٤].

٢ - الحزب في نظام الحزبين يعمل كمجمع للقوى والمصالح المختلفة للدولة، فهو يجمع في عضويته أعضاءً من مختلف القطاعات الاجتماعية والاقتصادية، وهم

---

(١) د. محمد عبد العال السناري: الأحزاب السياسية والأنظمة السياسية والقضاء الدستوري، مرجع سابق، (ص ٥٠).

(٢) نظام الحزبين البسيط: يكون حيث يوجد حزبان متعادلان في القوة، يتنازعان الأصوات بنسب متقاربة تبلغ (٥٠٪) كما هو الوضع في نيوزيلندا، وكذلك في إنجلترا حيث لا ينجح حزب الأحرار في الحصول على أكثر من (١ إلى ٢٪) من مقاعد البرلمان، ولا يحول ذلك دون حصول أحد الحزبين الكبيرين على أغلبية برلمانية. أما بالنسبة لنظام الحزبين « الفعلي » فيكون حيث تستطيع الأحزاب الصغيرة أن تحرم أحد الحزبين الكبيرين من الحصول على الأغلبية اللازمة للحكم، ويتمكن الحزب الصغير بذلك من أن يلعب دورًا هامًّا بانضمامه لأحد « الحزبين الكبيرين » أو بإجبار الحزبين الكبيرين على الدخول في « ائتلاف » ونجد أمثلة لذلك في كل من أستراليا وكندا وأيرلندا. يراجع: د. نبيلة عبد الحليم: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، هامش(١٧٢) (ص ١٠٦، ١٠٧).

(٣) د. نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، المرجع السابق، (ص ١٤٨).

(٤) د. بطرس غالي، د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، (ص ٢٨٠).

منضمون تحت لوائه بعد تفاهم فيما بينهم على المسائل الأساسية وتنازلهم عن بعض مطالبهم؛ وهذا التدبير يطلق عليه عادة: سياسة التوفيق.

بينما نجد أنَّ الحزب في نظام تعدد الأحزاب يعمل - عادة - لتحقيق أهداف محددة تعبِّر عن مصالح مجموعة معينة ذات أهداف واضحة.

٣ - يصعب في نظام تعدد الأحزاب تحقيق الاستقرار لعدة عوامل، وفي مقدمتها أنَّ حزبًا بمفرده لا يستطيع أن يحصل على أغلبية مقاعد المجلس إلا فيما ندر، ممَّا يترتب عليه أن تكون الحكومة مؤلفة من مجموعة متآلفة من ممثلين لأحزاب متضاربة المذاهب، وتكون النتيجة تصدُّع التآلف، فسقوط الحكومة.

فتعدد الأحزاب يؤدي إذن في معظم الأحيان إلى عدم الاستقرار الحكومي، وإلى زيادة قوة المجلس على حساب السلطة التنفيذية، وإلى نزوع نواب المجلس إلى التحلل من قيود السياسة التي تسير عليها أحزابهم.

الخلاصة:

وأخيرا فالنتيجة المهمة التي ينبغي أن نصل إليها من خلال هذا الفصل: أن مصطلح الحزب قد تطور تطورًا بالغًا؛ فبعد أن كان يعني في اللغة جند الرجل وشيعته وأنصاره وأعوانه، تطور بعد ذلك - وخصوصًا بعد غزوة الخندق المسماة بغزوة الأحزاب والتي تحزب فيها المشركون على حرب النبي ﷺ وأصحابه - ليتعلق فقط بالتحزب المذموم.

وحديثًا فقد أخذ الحزب معنى آخر وأصبح ذا دلالات مغايرة، لكنها في مجملها لا تخرج عن المعنى السياسي، مهما اختلفت برامج الحزب وأيديولوجياته.

وبهذا فليس من الحق في شيء أن نحكم على أحزاب اليوم بخبرات ورواسب أحزاب السابق؛ إذ إنهما لا يلتقيان إلا في الاسم فقط.

* * *

الفَصِلُ الثَّالِثُ

تأصيل مفهوم الدولة الإسلامية



تمهيد:

إذا كان هذا البحث يهدف إلى معالجة قضية التعددية الحزبية في ظل الدَّولة الإسلامية، فإنَّه يتطلب - كأمر طبيعي - التفصيل والتأصيل لمفهوم الدَّولة الإسلامية؛ إذ إنَّ هذا المفهوم عند إطلاقه يعتريه بعض الملابسات من جهة، ويعتري المستمع له بعض المخاوف من جهة أخرى، ويتساءل: هل هذه الدَّولة تختلف عن الدَّولة الحديثة؟ وإذا كانت تختلف فهل ستعود بنا إلى عهد البداوة والزمن الغابر؟! وقبل ذلك وبعده ما علاقة الدين والإسلام بالدَّولة ونظام الحكم؟

فغرض هذا الفصل هو الإجابة عن هذه التساؤلات حتى تزول الملابسات وترتفع المخاوف. وذلك من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: تأصيل مفهوم الدولة.

المبحث الثاني: أصل نشأة الدولة.

المبحث الثالث: مفهوم الدَّولة الإسلامية.

المبحث الرابع: المبادئ السياسية للدولة الإسلامية.

* * *

المبحث الأول

تأصيل مفهوم « الدولة »

المطلب الأول

الدلالة اللغوية لكلمة « دولة »

« الدولة » في معاجم اللغة العربية:

ذكر الزجاج[١] أن: الدُّولة: اسم للشيء الذي يتداول، والدَّولة الفعل والانتقال من حال إلى حال[٢].

وقيل: إنَّما الدُّولة في المال، والدَّولة في الحرب والجاه، وعلى هذا فُسِّر قولُه تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر: ٧]. أي: كي لا يكون الفيء شيئًا يتداوله الأغنياء بينهم ويتعاورونه، فلا يصيب الفقراء[٣]. أما الدَّولة: فتكون للجيشين يهزم هذا هذا، ثم يُهزَم الهازم، فيقال: رجعت الدَّولة على هؤلاء، كأنَّها المرَّة[٤]، فلذلك يقال: في دَولة فلان، لأنها مرَّة في الدهر. ولخص الكسائي[٥] الفرق بين الدُّولة والدَّولة بقوله: الفتح: في المُلك بضم الميم لأنها الفَعْلة من الدهر، والضم: في المِلك بكسر الميم[٦].

وقال بعضهم: الدَّولة: انتقال الزمان من حال البؤس والضُّر إلى حال الغبطة والسرور، وتُستعمل في نفس الحالة السارة التي تحدث للإنسان، فيقال: هذه دَولة فلان قد أقبلت[٧]، وقيل: بالضم: انتقال النِّعمة من قوم إلى قوم. وبالفتح: الاستيلاء والغَلَبة[٨].

---

(١) أبو إسحاق الزجاج (٢٤١ - ٣١١هـ) عالم بالنحو واللغة، ولد ومات في بغداد، من كتبه: « معاني القرآن » و« الاشتقاق » و« الأمالي » في الأدب واللغة. الزركلي: الأعلام، (١/ ٤٠)، ابن العماد: شذرات الذهب (٤/ ٥١، ٥٢).

(٢) ابن منظور: لسان العرب، (١١/ ٢٥٢).

(٣) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: الكشاف، تحقيق: عبد الرازق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (٤/ ٥٠٢).

(٤) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، (١١/ ٢٥٢).

(٥) علي بن حمزة الكسائي، إمام في اللغة والنحو والقراءة. توفي سنة (١٨٩هـ). قال في حقه الإمام الشافعي: من أراد أن يتبحر في النحو فهو عيال على الكسائي. ابن العماد: شذرات الذهب، (٢/ ٤٠٧).

(٦) أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، دار الفكر، (٨/ ٢٤٠).

(٧) الزبيدي: تاج العروس، (٢٨/ ٥٠٧).

(٨) المرجع السابق، (٢٨/ ٥٠٧).

خلاصة معاني الدَّولة في اللغة:

يمكن رد المعاني السابقة لمفهوم « الدولة » في اللغة إلى أصلين:

أوَّلهما: التحول والانتقال من حال إلى حال، سواء كان ذلك من حال البؤس إلى الرَّخاء، أو من حال الرَّخاء إلى البؤس، أو من حال القوة إلى الضعف، أو من الضعف إلى القوة، فكل هذه الأحوال تُتَداول وتتنقل بين الأمم والجماعات والأفراد. لكن « ليس كل شيء يُتداول يُطلق عليه هذا اللفظ، وإنَّما هو للشيء الذي يحقِّق السيادة، ويمكِّن من السلطان »[1] فغالب استعمال كلمة دولة فيما يحقق المُلك وهذا في الحرب والجاه والمال.

وثانيهما: الاستيلاء والغلبة، ومنه: أدَالنا اللَّه من عدونا، ويقال: اللَّهم أدِلني على فلان وانصرني عليه. وفي الحديث: « اتَّخَذُوا مَالَ اللَّهِ دُوَلًا وَعِبَادَ اللَّه خَوَلًا »[2].

المَطْلَبُ الثَّاني

الدلالات السياسية والقانونية للدولة

هناك اختلاف كبير - بل ومعقد - بين المفكرين حول وضع تعريف محدد وواضح للدولة[3]، فكل منهم ينظر للدولة نظرة معينة تتفق مع فكره الخاص حول نظامها القانوني، ونظام الحكم الذي يجب أن تتبعه، وبعضهم يعرِّفها تبعًا لنظرته الاقتصادية، وأغلب المفكرين يعرفها تبعًا لنظريته الخاصة بصاحب السيادة في الدَّولة والسلطة الحاكمة فيها.

وهنا سأعرض لبعض تلك التعريفات التي خاضت في مشكلة الدولة، على حسب النظريتين الغربية والعربيَّة.

○ الفَرْع الأَوَّل: **تعريف الدَّولة في الفكر الغربي:**

فيعرفها الأستاذ « دوجي » بأنها: « عبارة عن مجتمع بشري تحكمه فكرة الاختلاف السياسي بين أفراده »[4]. فالدَّولة عنده ما هي إلا جماعة من الناس الاجتماعيين بينهم

---

(١) د. محمد أحمد خلف اللّـه: القرآن والدولة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (ص ٥).

(٢) الحاكم في المستدرك (٤/٥٢٦/ ح ٨٤٧٨). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٣) يراجع في أسباب اختلافهم في التعريف وكثرة التعريفات - حتى جمع بعض الكتاب مائة وخمسة وأربعين تعريفًا للدولة - د. إبراهيم درويش: علم السياسة، (ص ١٨٠ - ١٨٢)، وقد ذكر عشرة أسباب لذلك، وأيضًا، د. عبد الرحمن خليفة: في علم السياسة الإسلامي، (ص ٦٣).

(٤) يراجع: د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، الطبعة الثانية، الإسكندرية، منشأة المعارف، (١٩٧١م)، (ص ١٨).

طبقة حاكمة وأخرى محكومة[١].

وبذلك فإنَّ « دوجي » يطلق مسمى الدَّولة على كل تنظيم للجماعة السياسية؛ القديم منها والحديث، المتأخر والمتمدين، أي أنَّ كل مجتمع سياسي أيًّا كانت صورته يسمَّى « دولة » وعليه فإنَّ الدَّولة توجد حيث تقوم في داخل جماعة معينة التفرقة بين الحكَّام والمحكومين، أي في كل مرة تقوم بين أفراد الجماعة فئة - واحد أو أكثر - تتولى أمور الجماعة وتُخضع لإرادتها الأفراد الآخرين وما يترتب على ذلك من نشأة سلطة سياسية تحكم الجماعة[٢].

وعلى هذا التعريف الذي يستخدمه الأستاذ « دوجي » فإنَّه يصبح من الصعب التفرقة بين الجماعات البدائية والهمجية، والدَّولة الحديثة المنظمة، ما دام أن الجماعات البدائية تخضع لسلطة شيخ القبيلة إذا كانت في صورة قبيلة، أو رب الأسرة إذا كانت في صورة أسرة.

« ولذلك فإن الرأي السائد اليوم يقول: إنَّ الدَّولة لا توجد إلا حيث تكون الجماعة السياسية قد وصلت إلى درجة من التنظيم يجعل لها وجودًا مستقلًّا عن أشخاص الحكام الذين يمارسون السلطة فيها، الأمر الذي لا يتحقق إلا بعد الوصول إلى درجة معيَّنة من المدنيَّة. وعلى الرغم مما وجد في إمبراطوريات الشرق القديم، وخصوصًا في مصر وفي بلاد فارس، من تنظيمات سياسية وقانونية، فإنَّ الكثيرين يُنكرون على تلك الإمبراطوريات صفة الدولة، ويسمونها إمارات أو ممالك »[٣].

وعرفها « أوبنهايم » بقوله: « توجد الدَّولة - تمييزًا لها عن المستعمرات والممتلكات - عندما يستقر أناس في مملكة، تحت حكومة خاصة بها، صاحبة السيادة عليها »[٤].

وفي نفس المعنى يعرفها الفرنسي « كاريه دي ملبير » بأنَّها « مجموعة من الأفراد، مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل الجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة وقاهرة ».

وكذلك يراها الإنجليزي « هولاند » فالدَّولة عبارة عن « مجموعة من الأفراد، يقطنون

(١) يراجع: د. بطرس بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، هامش رقم (١)، (ص ١٥٣).

(٢) يراجع: د. يحيي الجمل: القانون الدستوري، (١/ ٥٣٦)، عن: د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، (ص ٢٣).

(٣) بريلو، النظم السياسية والقانون الدستوري، (ص ٥)، عن د. ثروت بدوي: المرجع السابق، (ص ٢٤).

(٤) د. بطرس غالي، د. محمد خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، هامش (١)، (ص ١٥٣).

إقليمًا معينًا ويخضعون لسلطان الأغلبية أو سلطان طائفة منهم »[١].

وعرفها « فوشي » بأنها: « مجموعة دائمة مستقلة من أفراد يملكون إقليمًا معينًا، وتضمهم سلطة مشتركة منظمة؛ بغرض أن يُكفل لأفرادها جملة، ولكل واحد منهم التمتع بحريته، ومباشرة حقوقه »[٢].

وفي نفس الاتجاه يذهب « ديفو » إلى نفس التعريف، لكنَّه يضيف ضرورة التقيُّد بالقانون فيقول: « الدَّولة مجموعة من الأفراد، مستقرة في إقليم محدود، تخضع لسلطة صاحبة سيادة، مكلَّفة أن تحقق صالح المجموعة، ملتزمة في ذلك مبادئ القانون »[٣].

○ الفرع الثاني: **تعريف الدَّولة في الفكر العربي:**

فالدكتور وحيد رأفت يعرف الدَّولة بأنها: « جماعة كبيرة من النَّاس، تقطن على وجه الاستقرار أرضًا معينة من الكرة الأرضية، وتخضع لحكومة منظمة، تتولى المحافظة على كيان تلك الجماعة، وتدير شئونها ومصالحها العامة »[٤].

ويعرِّفها الدكتور عبد الحميد متولي بأنها: عبارة عن ذلك الشخص المعنوي، الذي يمثل أمَّة « تقطن أرضًا معينة »، والذي بيده السلطة العامة، أو كما يسمونها: « السيادة »[٥].

ويعرِّفها الدكتور محسن خليل بأنَّها: « عبارة عن جماعة من الأفراد، تقطن على وجه الدوام والاستقرار إقليمًا معينًا، وتخضع في تنظيم شئونها لسلطة سياسية، تستقل في أساسها عن أشخاص من يمارسها »[٦].

وفي تعريف الدكتور طعيمة الجرف لها يذهب إلى أنها: « مجموعة من الأفراد، تعيش حياة دائمة ومستقرة على إقليم معيَّن، تحت تنظيم سياسي معيَّن كذلك يسمح لبعض أفراد الدَّولة بالتصدي لحكم الآخرين »[٧].

---

(١) يراجع في هذه التعريفات وغيرها: د. محمد عبد العال السناري: الأحزاب السياسية والأنظمة السياسية والقضاء الدستوري، (ص ١٠٧، ١٠٨)، د. محمد كامل ليلة، مرجع سابق، (ص ٢٢، ٢٣).

(٢) د. بطرس غالي، د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٥٣) هامش.

(٣) نفس المرجع، (ص ١٥٣).

(٤) يراجع: د. محمد عبد العال السناري: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ١٠٩)، د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، القاهرة، دار الفكر العربي، (ص ٢٢).

(٥) د. عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الطبعة الخامسة، الإسكندرية، منشأة المعارف، (ص ٣٠).

(٦) د. محسن خليل: النظم السياسية، (ص ١٩).

(٧) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، (١٩٦٤م)، (ص ٧٦).

وفي تعريف المعجم الوسيط للدَّولة يذهب إلى أنَّها: « مجموع كبير من الأفراد، يقطن بصفة دائمة إقليمًا معينًا، ويتمتع بالشخصية المعنوية، وبنظام حكومي، وبالاستقلال السياسي »(١).

وفي موسوعة السياسة، جاء تعريف الدَّولة بأنَّها: « هي الكيان السياسي، والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع، والناظم لحياته الجماعية وموضع السيادة فيه. بحيث تعلو إرادة الدَّولة شرعًا فوق إرادات الأفراد والجماعات الأخرى في المجتمع، وذلك من خلال امتلاك سلطة إصدار القوانين، واحتكار حيازة وسائل الإكراه، وحق استخدامها في سبيل تطبيق القوانين بهدف ضبط حركة المجتمع وتأمين السلم والنظام وتحقيق التقدم في الداخل، والأمن من العدوان في الخارج »(٢).

إذن فهذه بعض النماذج لتعريفات مفكري الغرب والمفكرين العرب للدولة، ومن الواضح أنه لا يمكن حصر مفهوم الدولة في تعريف واحد ومحدد.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

أركان الدَّولة والعناصر المكونة لها

إذا كان من المتعذر - كما يقول بعض المفكرين - الوصول إلى تعريف وافٍ لـ « الدولة » وأنَّ الأوفق في مثل هذه الحالة أن يُكتفي بالإشارة إلى العناصر اللازمة لتكوين الدَّولة(٣).

فإنَّ من الأفضل أن لا تضيع الجهود في محاولة التوصل لتعريف شامل من غير التعرُّض لأركان الدولة، إذ إنَّ التعريف الصحيح لا بد أن يجمع في طياته بين النظرة المعيارية والنظرة الوصفية، ويشمل الناحية التاريخية، والعلاقات القانونية والتنظيمية؛ لذا فإن الأوفق حقًّا الاتجاه إلى العناصر الأساسية اللازمة لتكوين الدَّولة أو ما يطلق عليه أركان الدولة، وهي متمثلة في:

١ - الجماعات البشرية (الشعب).

٢ - الإقليم.

٣ - السلطة السياسية (السيادة).

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، (٢٠٠٤م)، (ص ٣٠٤).

(٢) د. عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، (٢/ ٧٠٢).

(٣) د. بطرس غالي، د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، هامش (١)، (ص ١٥٣).

١ - مجموعة الأفراد (الشعب):

فالأفراد هم أساس بناء الدَّولة، فليست الدَّولة بمنطقة جغرافية، يسيطر عليها حاكم، أو يملكها مالك، فالأفراد هم العنصر الرئيسي للدولة، وإن كان لا يشترط فيهم أن يصلوا إلى عدد معين، فهناك نماذج لدول يزيد أفرادها عن ألف مليون، فالكثرة والقلة ليست إلا دليلًا على قوة الدَّولة وضعفها، لا إثباتًا لوجودها.

وحتى تستطيع هذه الأفراد « أن تتعايش معًا، يجب أن تتوافر عندهم الرغبة في ذلك، وتلك الرغبة تأتي من عوامل مختلفة كالتجاور، والتشابه في التقاليد، والاشتراك في الأماني، ووحدة الأصل، والدين، واللغة، وإن كان لا يشترط بالضرورة توافر هذه العوامل جملة »[(١)].

٢ - الإقليم:

الإقليم المحدد هو العنصر الثاني من عناصر قيام الدولة، وليس من الضروري أن يكون قطعة واحدة، ويكون لإقليم كل دولة حدود تفصله عن إقليم الدَّولة المجاورة له، ولهذه الحدود أهمية؛ إذ تحدد امتداد سيادة الدَّولة صاحبة الإقليم، وقد تكون هذه الحدود طبيعية[(٢)]، أو غير طبيعية[(٣)(٤)].

---

(١) د. بطرس غالي، د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، المرجع السابق، (ص ١٥٣، ١٥٤). فهناك على أرض الواقع دولًا تختلف لغات أفرادها اختلافا بينًا، كالهند التي يتحدث بعض أفرادها الهندية وآخرون الأوردية، وبعضهم الإنجليزية إلى جانب العشرات من اللغات الأخرى المنتشرة هناك. وأيضًا سويسرا التي تتبنى أربع لغات رسمية هي: الألمانية، والفرنسية، والإيطالية، والرومانس، وكذلك فإنَّ اختلاف ديانات الأفراد لم يقف حائلًا عند تكوين الدولة، فمعظم دول العالم تحوي أديانًا متعددة. ومع ذلك فإن وحدة اللغة عامل قوي في تماسك الأفراد، فاللغة في ذاتها مؤثر على التفاهم بين أفراد الدولة، كما أنَّها الطريق إلى توحيد ثقافتهم.
ولا شك أنَّه كلما زادت الروابط والعادات والتقاليد - كالدين والجنس واللغة - بين أفراد الشعب داخل الدَّولة الواحدة، كان ذلك دليلًا على قوة الشعب وتماسكه، ومن ثمَّ قوة الدولة، وصلابة بنيانها.

(٢) الحدود الطبيعية: هي التي أنشأتها الطبيعة، كالجبال، أو الأنهار، أو البحار. ومن أمثلة تلك الحدود الطبيعية، سلسلة جبال البرانس التي تفصل بين فرنسا وأسبانيا، ونهر الراين الذي يفصل بين ألمانيا وفرنسا، وما زالت البحار رغم تطور المواصلات أهم حدود طبيعية للدول، ومن أبرز الأمثلة على ذلك الجزر اليابانية، والجزر البريطانية التي حمت البحار كلاًّ منها من خطر الغزو لأنها الحدود الطبيعية لها.

(٣) الحدود غير الطبيعية: هي التي تلجأ إليها الدول التي لا تفصل بينها حدود طبيعية، وتثبت بوضع علامات خاصة من نحو الأعمدة أو الأبنية، أو الأسلاك الشائكة، أو جسم عائم في الماء. وقد تكون حسابية في المناطق الصحراوية الشاسعة كخطوط الطول أو العرض، وكلها تسجل في معاهدة تعقد بين الدولتين المتجاورتين. ومن أمثلة ذلك الحدود القائمة بين الدول العربية.

(٤) د. بطرس غالي، د. محمود خيري: المرجع السابق، (ص ١٥٤).

وإذا كان لا يشترط في الإقليم أن يكون ذا مساحة معينة، أو يقع في منطقة خاصة، إلَّا أنَّه يُشترط أن يكون ذا طبيعة دائمة، بمعنى أن يتخذه الشعب مقامًا له بصفة دائمة، فالقبائل الرحَّل التي لا تستقر في مكان واحد تتخذه مقامًا دائمًا لها لا يمكن أن تتصف بأنَّها دولة، لافتقارها إلى صفة الاستقرار.

٣ - السيادة:

بتواجد الشعب - أو مجموعة الأفراد - المقيم على إقليم مستقل بصفة دائمة، فإنَّه يتحقق الركنان الأساسيان في الدولة، لكن هذين الركنين غير كافيين لتحويل الشعب من الشكل الهمجي والبدائي إلى دولة منظمة، يتحدد فيها دور كل فرد قائم على أرضها، وعلاقته بالآخرين، وتحديد الحقوق والواجبات لا يتحقق إلا بوجود سلطة عليا تختص بهذا الأمر.

كذلك فإنَّ هذا الشعب يكون في معرض العدوان عليه والتعدي من قبل الآخرين، إذا لم يستطع أن يحفظ إقليمه من أعدائه والمتربصين به، لذا فإنَّه لا يطلق على هذا الإقليم لفظ دولة حتى يستطيع أن يحافظ على كيانه، وهذا لا يمكن إلا بتواجد سلطة عليا تقوم بهذا الشأن. وهذه السلطة العليا - أو السيادة - هي الركن الثالث من أركان الدولة.

« وللسيادة وجهان: سيادة خارجية وسيادة داخلية:

فالسيادة الخارجية يقصد بها عدم خضوع الدَّولة لدولة أجنبية، وذلك فيما عدا ما تعقده الدَّولة من اتفاقيات دولية (فهذه الاتفاقيات إنما هي مظهر من مظاهر سيادة الدولة).

وسيادة داخلية ويقصد بها: أنَّ للدولة سلطة لا تعلوها سلطة أخرى في ميدان نشاطها داخل الدَّولة؛ أي في علاقاتها بالأفراد أو الجماعات التي تقطن أرض الدولة »[1].

المَطْلَبُ الرَّابِعُ

الفرق بين الدَّولة والأمة

إذا كانت الدَّولة عبارة عن مجموعة من الأفراد، تقيم على إقليم معين بشكل دائم ومستقر، ولها تنظيم سياسي معين يتولى شئونها، فإنَّ الأمَّة تختلف عن ذلك اختلافًا بينًا؛ فالأمة - كما يعرفها المعجم الكبير - « جماعة من الناس تجمعهم عناصر مشتركة، كوحدة الأصل واللغة والعقيدة والتراث الفكري، مما يجعلهم وحدة حضارية واحدة،

---

(١) يراجع: د. عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، (ص ٣٥).

ويخلق عندهم شعورًا بالانتماء إلى تلك الوحدة وتعلقًا بها »[١].

والأمة حقيقة اجتماعية وحضارية، خلافًا للدولة، التي تعتبر وحدة سياسية وقانونية ويُلاحظ أن الأمة قد تكون موزعة بين عدة دول كما كان الشأن للأمة العربية، كما أنَّ الدَّولة قد تضم عناصر مختلفة، كما كان الشأن بالنسبة للخلافة العثمانية قديمًا، وسويسرا حديثًا... »[٢].

وبالرغم من هذا الوضوح في الفرق بين « الدولة » و « الأمة »، إلا أنَّ « بعض القواميس والمعاجم يذهب في التحديد والضبط لشروط « الأمة » وسماتها وقسماتها بعيدًا، حتى ليخلط خلطًا واضحًا بين « الأمَّة » و « الدَّولة »، فيرى أنَّ « الأمَّة »: جماعة سياسية مستقلة ذات إقليم محدد، يشترك أعضاؤها في الولاء لمؤسسة واحدة، ممَّا يؤدي إلى إحساسهم بالوحدة، وبأنَّهم يكونون مجتمعًا. ولا يلزم لقيام الأمة أن تكون ذات أصل مشترك، أو لغة واحدة، أو دين أو عنصر واحد، وإن كانت الأمم تتكون عادة اعتمادًا على التاريخ المشترك ووجود عناصر ثقافية متشابهة »[٣].

« وهذا الخلط بين « الأمَّة » و « الدَّولة » هو ثمرة من ثمار التأثير الفكري الغربي في مادة ومضمون هذه المعاجم والقواميس « العربيَّة » وهو - أيضًا - خادم للأهداف الغربية من وراء إشاعة هذه المضامين في هذه التعريفات، التي تكونٍّ وتلوِّن وتصنع فكر القراء والباحثين العرب والمسلمين في هذا البحث »[٤].

فالحضارة الغربية قد صاغت « للأمَّة » أمثال هذه التعريفات التي خلطت بينها وبين « الدَّولة »؛ لأنَّ « أمم » هذه الحضارة قد امتلكت كل منها - تقريبًا - « دولتها » الحرة المستقلة... وبعض دول هذه الحضارة، وإن ضمت « أممًا » متعددة فليس في إطارها « أمم » فَتَّتهَا القهر الاستعماري فحرمها من امتلاك « الدَّولة » الواحدة للأمم الواحدة... فالتطابق الواقعي قائم في إطاره بين « الأمَّة » و « الدَّولة » إلى حد كبير[٥].

وتأسيسًا على ما تقدم في تعريف الأمة، فقد وجب التمييز دائمًا بينها وبين الدَّولة.

---

(١) يعرف الراغب الأصفهاني الأمة بأنها « كل جماعة يجمعهم أمر ما، إمَّا دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان، سواء أكان ذلك الأمر الجامع تسخيرًا أم اختيارًا ». يراجع: الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، (ص ٢٣).

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الكبير.

(٣) د. محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع: عن د. محمد عمارة: الإسلام والتعددية (ص ١١٣، ١١٤).

(٤) د. محمد عمارة: الإسلام والتعددية، المرجع السابق، (ص ١١٤).

(٥) د. محمد عمارة: نفس المرجع، (ص ١١٤).

ذلك أنَّ الدَّولة لا تعدو أن تكون تنظيمًّا سياسيًّا وقانونيًّا وضعيا، بينما الأمة تمثِّل حقيقة اجتماعية.. فالأمة ليست سوى جماعة بشرية إن كان لها أرض فهي ليست لممارسة سلطة، بل كمجال للحياة والعمل. وإن كان لها حقوق فهي ليست سوى حقوق الأفراد المكونين لها في المشاركة في قيم إنسانية مستمدة من الرصيد القومي الموروث. ولكنَّها مع ذلك لا تكوِّن مجتمعًا، وليس لها تنظيم قانوني. ومن ثمَّ فهي لا تختلط بالدَّولة باعتبارها أعلى المجتمعات السياسية وأكثرها كمالًا وتعقيدًا[1].

* * *

(١) يراجع: د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، (ص ٨٣).

المَبْحَثُ الثَّانِي

أصل نشأة الدولة

لا خلاف بين المفكرين أنَّ الدَّولة لم تنشأ ولم تقم إلا بعد أن مرَّت بعدة مراحل؛ بدأت بالحياة الفردية ومن ثمَّ الحياة العائلية، تبع ذلك التجمعات المختلفة مثل العشائر والقبائل، إلا أنَّ سبب قيام الدَّولة ما زال لغزًا محيرًا لم يُتفق بعد على وضع حل له، فالبعض يُرجع سبب ذلك إلى اللّٰه تعالى وأنه خالق الدَّولة ومانح السلطة فيها، سواء كان ذلك المنح بطريق مباشر أو غير مباشر، وهذا ما يعرف بالاتجاه الثيوقراطي أو النظرية الثيوقراطية.

وهناك اتجاه آخر يرجع سبب قيام الدَّولة إلى القوة والغلبة، وذلك بأن يفرض القوي غلبته على باقي الأفراد فيمتثلون لقوته ومن ثم نشأ الدولة.

وآخرون يُرجعون قيام الدَّولة إلى التطور العائلي، حيث يبدأ الأمر من عائلة واختلاطها بعائلة أخرى أو عدد من العائلات فتتكون العشيرة ثم القبيلة، ومع اندماج عدة قبائل واستقرارهم على إقليم واحد تتكون الدولة.

وهناك اتجاه آخر - ولعله أكثر الاتجاهات انتشارًا وقبولًا - وهو أنَّ الدَّولة نشأت عبارة عن تعاقد بين الأفراد أسفر عن تكوين الدَّولة مع تحديد وظيفة السلطة وحفظ حقوق الأفراد.

ولعل من المفيد في هذا المبحث أن نلقي بعض الظلال على هذه النظريات حتى يتضح جليًّا مفهوم الدَّولة عند الغربيين.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

نظرية التطور العائلي

تُرجع هذه النظرية أصل نشأة الدَّولة إلى فكرة تطور الأسرة. فالأسرة تطورت لتصبح عشيرة، والعشيرة تطورت إلى قبيلة، وباتحاد عدة قبائل تتكون المدينة ومن ثم تنشأ الدولة.

« ومما يؤيد هذه الفكرة، ما بين الجماعة السياسية والأسرة من تشابه في بعض الأمور: فالتضامن الجماعي والروح القومية اللذان يجمعان بين أفراد الدَّولة يمكن تشبيهها بالروح العائليَّة التي تربط بين أفراد الأسرة الواحدة. كما أنَّ سُلطة الأب على

أفراد أسرته تلوح وكأنّها النواة الطبيعية لسلطة الحاكم في الدولة »[١]. وإلى هذه الفكرة ذهب كثير من المفكرين.

فالدَّولة عند « بودان » عبارة عن اتحاد عدة عائلات يخضع أفرادها لسلطة حاكم ذي سيادة. وكذلك فقد لاحظ « دوجي » أنَّ سُلطة رب العائلة لدي أغلب الشعوب الآرية والسامية كانت هي النواة الأولى لسلطة الحاكم في الدَّولة؛ ففي روما وفي كثير من المدن اليونانية القديمة، كانت السلطة في أيدي أرباب العائلات ولم تكن المدينة في الواقع إلا عبارة عن اجتماع عدة عائلات، وكان مجلس الشيوخ في روما شيئًا من ذلك فهو الذي يحوز السلطة العليا حتى في عهود النظام الملكي. كما كان رب الأسرة هو الرئيس الديني لها، وهو كاهنها الأكبر، ويستمد من ذلك صفته كحاكم أعلى لهذه الدَّولة الصغيرة (الأسرة)[٢].

المَطلَبُ الثَّاني

النظريات الدينية[١](الثيوقراطية)

يذهب دعاة هذا الاتجاه في تحليل الدَّولة مذهبًا دينيًا يقوم على رد كل الظواهر الاجتماعية والسياسية والقانونية إلى اللَّه - تعالى -، وينتهي أصحابُها إلى تقديس السلطة العامة باعتبارها من حقوق اللَّه وحده، وتأتي من لدنه إلى الحكام.

---

(١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ١٤٣).

(٢) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، (ص ٥٦). ولمزيد من التفاصيل حول هذه النظرية، والانتقادات التي وجهت لها. يراجع: د. إبراهيم درويش: علم السياسة، (ص ١٦٦)، د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، (ص ٥٤ - ٥٩)، د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، (ص ٩٤ - ٦٦). وخلاصة ذلك: أن هذه النظرية قد تصلح لتفسير نشأة كثير من الدول، لكن لا يعني هذا أنها تصلح كأصل عام يرجع إليه في أساس نشأة كل دولة.

(٣) يذهب الدكتور عبد الحميد متولي إلى تخطئة تسمية النظريات « الثيوقراطية » بالنظريات الدينية فيقول: إنَّا نجد رجال الفقه الدستوري المصري قد اصطلحوا على تسمية تلك المذاهب « الثيوقراطية » « بالمذاهب الدينية » وهي فيما نرى - تسمية لا يجوز الأخذ بها بتاتًا:

أولًا: لأنَّ اصطلاح « المذاهب الدينية » ليس الترجمة الصحيحة للاصطلاح الفرنسي (Doctrines theoratiques) الذي يستعمله رجال الفقه الفرنسي (الذين يأخذ عنهم رجال الفقه المصري).

ثانيًا: لأنَّ أهم تلك المذاهب « الدينية » التي يتحدث عنها رجال الفقه الدستوري المصري (وكذلك رجال الفقه الفرنسي) وهو مذهب الحق الإلهي المباشر إنَّما هو ذلك المذهب الذي نادى به البعض بعد انتشار المسيحية بعدة قرون، وهذا المذهب في حقيقته لا يستند إلى الدين؛ بل يصح أن يعد إنَّما ضد الدين.

ولا نستطيع أن نفهم كيف يصح أن توصف نظرية بأنَّها دينية في حين أنها كانت تهدف إلى تأييد السلطة المطلقة للملوك إلى تبرير الاستبداد.

فالدَّولة نظام قدسي فرضه اللَّه لتحقيق الغاية من الاجتماع البشري. والملوك والأباطرة هم ظل اللَّه في الأرض وخلفاؤه في الإشراف على شئون العباد، اصطفاهم ليكونوا قادة للشعوب وليعملوا على تنفيذ أوامره في أرضه؛ ولذلك فهم لا يُسألون إلا أمام اللَّه مباشرة دون سواه، ومن ثمَّ وجب على الأفراد الخضوع لأوامرهم وإطاعة قوانينهم(١).

وقد ذهب أتباع هذا الاتجاه إلى ثلاث نظريات:

١ - نظرية تأليه الحاكم:

فهذه النظرية تدعي أنه: في الأصل كان الحاكم يعد من طبيعة إلهية؛ فهو لم يكن مختارًا من الإله، بل كان اللَّه نفسه. وقد قامت المدنيات القديمة عمومًا، في مصر وفي فارس وفي الهند وفي الصين، على أساس هذه النظرية، وكان الملوك والأباطرة يُنظر إليهم باعتبارهم آلهة وقد وجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدسون الإمبراطور؛ يعدونه إلهًا(٢).

فمثلًا كان الفرعون في مصر القديمة يُعَد إلهًا أو نائبًا للإله، وقد حكى القرآن الكريم عن فرعون قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]. وقوله لموسى عليه السلام: ﴿قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَـٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩].

« وفي الهند القديمة ساد الاعتقاد كذلك بأنَّ القوى الإلهية هي الأساس لكل قانون وهي المصدر الأول لكل تنظيم سياسي واجتماعي.... وكانت قوانين (مانو) - وهي أقدم الآثار الهندية - تمنح الملك سلطات دينية مستمدة مباشرة من الإله الأكبر (براهما)

= ثم إنه لا يجوز - فيما نرى - أن يُوصف مذهب من المذاهب، أو حركة من الحركات الاجتماعية أو السياسية، بأنها مذاهب أو حركات « دينية » لمجرد كونأصحاب تلك المذاهب أو الحركات ينسبونها إلى الدين أو يطبعونها بطابع ديني، فهناك خرافات من صنع العقل البشري تُنسب إلى الدين، ولا يجوز من أجل ذلك أن توصف تلك الخرافات بأنها دينية. د. عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، (ص ٤٢، ٤٣).

وعلى الرغم من وجاهة هذا الرأي، وبالرغم من اتفاقي معه، إلا أنِّي آثرت استخدام هذه المصطلح « النظريات الدينية »:

أولًا: لانتشاره وذيوعه حتى أصبح البديل التلقائي عن « الثيوقراطية »، ومع وضوح معنى النظريات الدينية ومقصودها فلا مشاحة إذن في الاصطلاحات.

ثانيًا: درج على ألسنة كثير من المفكرين ولا سيما العلمانيين والمستشرقين أنَّ الدولة في الإسلام دولة دينية قاصدين بذلك الدولة الثيوقراطية التي تنسب مصدر السلطة إلى اللَّـه، ولا يمكن الرد على هؤلاء إلا بتوضيح معنى الدولة الدينية التي يقصدونها.

(١) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، (ص ٥٩).

(٢) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ١٢٥).

فهم أنصاف آلهة في صورة آدمية؛ ومن ثم وجب احترامهم بل وعبادتهم »[١].

٢ - نظرية الحق الإلهي المباشر:

تطورت النظرية مع ظهور المسيحية، ولم يعد الحاكم إلهًا أو من طبيعة إلهية ولكنّه يستمد سلطته من اللّه. فالحاكم إنسانٌ يصطفيه اللّه ويودعه السلطة. وفي هذه المرحلة تسمى النظرية « نظرية الحق الإلهي المباشر » لأنَّ الحاكم يستمد سلطته من اللّه مباشرة دون تدخل إرادة أخرى في اختياره، ومن ثمَّ فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهي المباشر[٢].

وقد سادت هذه النظرية قديمًا لدى كثير من الشعوب حيث كان للدين أثرٌ عميق في نفوس الناس، وصادفت هوى جامحًا لدى الحكام لأنها تطلق أيديهم في شئون الحكم دون رقيب أو حسيب من الناس، فلهم أن يتصرفوا كما يشاءون وعلى النَّاس السمع والطاعة.

وقد كانت هذه النظرية أساس حكم الملوك في القرنين السابع عشر والثامن عشر إذ تشبثوا بها خصوصًا في فرنسا؛ فقد تمسَّك الملك لويس الرابع عشر بالنَّظرية ووضحها في مذكرات له فقال: « إنَّ سلطة الملوك مستمدة من تفويض من الخالق، فاللّه مصدرها وليس الشعب، وهم (أي الملوك) مسئولون أمام اللّه وحده عن كيفية استخدامها ».

كما أصدر لويس الخامس عشر قانونًا سنة (١٧٧٠م) جاء في مقدمته: « إنَّنا لم نتلق التاج إلَّا من اللّه، فسلطة عمل القوانين هي من اختصاصنا وحدنا لا يشاركنا في ذلك أحد ولا نخضع في عملنا لأحد »[٣].

وفي إنجلترا ذهب الملوك هناك مذهب ملوك فرنسا وسادت هذه الفكرة كلًّا من فرنسا وإنجلترا حتى الثورة الإنجليزية سنة (١٦٨٨م)، والثورة الفرنسية في سنة (١٧٨٩م)، وكذلك أسند إمبراطور ألمانيا « غليوم الثاني » سلطته إلى هذه الفكرة قبل الحرب العالمية الأولى، وكذلك فعل إمبراطور اليابان حتى وقت قريب، ثم اندثرت الفكرة في وقتنا الحديث[٤].

---

(١) يراجع: د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، (ص ٦١).

(٢) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ١٢٥، ١٢٦).

(٣) يراجع: د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ٧٤، ٧٥).

(٤) يراجع: د. إبراهيم درويش: علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٦١).

٣ - نظرية الحق الإلهي غير المباشر:

لا تختلف هذه النظرية في جوهرها عن سابقتها، ومؤدَّاها أن اللَّه لا يختار الملوك بإرادته بطريق مباشر، وإنَّما ترتِّب العناية الإلهية الحوادث وتوجهها كما توجه إرادات الأفراد نحو اختيار شخص معين، أو أسرة معينة لتولي أعباء الحكم في الدَّولة، فالأفراد وإن كانوا هم الذين يختارون الحاكم؛ إلا أنَّ هذا الاختيار مفروض عليهم فهم مسيرون وموجهون بالعناية الإلهية[1].

وقد أتت هذه النظرية لتخفف من غلواء نظرية الحق المباشر، فعمدت إلى تبيين أن اللَّه لم يختر الحاكم بشكل مباشر، وإنَّما اختاره الشعب، وإذا كان هذا الاختيار لم يأت اعتباطيًّا أو عشوائيًّا، وأن اللَّه ليس بعيدًا عنه بل هو الفاعل الحقيقي والمريد الأساسي لهذا الاختيار؛ فإن الحاكم يستمد سلطته من اللَّه؛ وبهذا فإنَّ الشعب لا يعدو أن يكون أداة فقط وبالتالي لا يستطيع أن يحاسب الحاكم أو يعترض عليه.

تقييم النظريات الثيوقراطية:

الحق أنه لا يوجد أساس علمي لهذه النظريات التي تسند أصل نشأة الدولة إلى اللَّه، وكذلك بالنسبة للسلطة القائمة عليها. أما الظواهر التي وجدت في مصر، أو الهند، أو الصين قديمًا فقد كانت منطلقة من اختلاط السلطة بالعقيدة الدينية، واختلاط القانون بهما ومن غير المستبعد أن تكون الفكرة قد استغلت بقصد إضفاء الصبغة القدسية على سلطانهم.

« أما بعث الفكرة فيما بعد سواء في العهد الكنسي أو في العصر الحديث فقد قصد بها تبرير السلطان المطلق للملوك والوقوف ضد إرادة الشعوب بالادعاء بقدسية حكمهم »[2].

« وإنه مما يجافي الصواب ويعتبر خطأ فعلًا أن توصف هذه النظرية بأنها دينية وإن نسبت إلى الدين في الظاهر، فما هي إلا خرافات نسجها العقل البشري ونسبها ظلمًا إلى الدين، واستغلتها طائفة من الناس للاستئثار بالحكم المطلق، وتبرير التعسف والاستبداد، ودرء المسئولية بالاحتماء وراء قوة خفية، ولا يُعقل أن يكون الدين الحق مصدر شقاء وظلم للنَّاس، والديانات السماوية - سواء منها ما فصل بين الدين والدولة كالمسيحية، أو جمع بينهما كالإسلام - لا تتفق في مبادئها مع هذه النظرية ولا تقرها »[3].

---

(١) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ٧٧).

(٢) يراجع: د. إبراهيم درويش: علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٦١، ١٦٢).

(٣) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ٧٨).

وبهذا فلا مجال للاستمساك بهذه النظريات أو الجدال حولها، بعد أن هدمها الواقع، وجحدها التاريخ ووقف حائلا دون تصديقها المنطق.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

النظريات الديمقراطية (نظريات العقد الاجتماعي)(١)

يُقصد بالنظريات الديمقراطية: تلك النظريات التي « تُرجع أصل السلطة أو مصدرها إلى الإرادة العامة للأمة، وتقرر كذلك أنَّ السلطة لا تكون مشروعة إلا حينما تكون وليدة تلك الإرادة العامة للأمَّة، بعبارة أخرى، أنَّ المذاهب الديمقراطية هي القائلة: بأنَّ السيادة للأمَّة »(٢).

وأهم هذه النظريات هي نظرية العقد الاجتماعي التي تقول « بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة، وأنَّ الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة قد تم بناءً على عقد اجتماعي بين الأفراد، بقصد إقامة السلطة الحاكمة »(٣).

وفكرة العقد الاجتماعي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ، منذ أن أشار أرسطو إلى ضرورة الصفة الرضائية في تكوين الدولة، ثم سار على نهجه فلاسفة اليونان، ثم تبعهم فلاسفة القانون الروماني.

وفي القرون الوسطى استغل فكرة العقد فريق من « الكاثوليك » وآخرون من « البروتستانت » لمحاربة سلطان الملوك الذين ليسوا على دينهم.

---

(١) من الجدير بالذكر أنَّ بعض المفكرين يعتبر أن الخلافة الإسلامية نوع من أنواع العقد الاجتماعي ولعل الدافع وراء هذا - من وجهة نظري - شغف بعض الكتاب بالتقريب بين النظريات السياسية الإسلامية ومبادئ نظم الحكم في الإسلام، وبين الديمقراطية الغربية.

يقول د. طعيمة الجرف: « وكذلك يدخل في إطار فكرة العقد الاجتماعي ما قيل في الفقه السياسي الإسلامي من أن الخلافة عقد حقيقي، مبناه الاختيار من الأمة ووسيلة البيعة الصحيحة القائمة على الرضا ». يراجع: د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، (ص ٧٢).

والحق أنه شتان بين العقدين؛ إذ إن العقد الاجتماعي الغربي مبني على فكرة افتراضية أي عقد خيالي، بينما العقد الإسلامي، عقد حقيقي، استوفى جميع أركان العقد، وذلك في صورة البيعة الشرعية للإمام أو الحاكم. يراجع: الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٩٣م)، (ص ٢٢٢ - ٢٢٥)، د.عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، ترجمة: د.نادية السنهوري، د. توفيق الشاوي، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، (١٩٩٣م)، (ص ١١٥ - ١١٩).

(٢) يراجع: د. عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، (ص ٤٤).

(٣) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ١٢٨، ١٢٩).

وانتقلت الفكرة إلى عصر النهضة، وانتشرت وذاعت ممَّا كان له أعظم الأثر في نشوء الثورات ولا سيما الثورة الفرنسية[١]. ولعلَّ أهمَّ فلاسفة العقد الاجتماعي هم: « هوبز »[٢] و« لوك »[٣] و« روسو »[٤]، وإن كان كل منهم متفقا على التعاقد الاجتماعي إلا أنَّهم مختلفون في كيفية التعاقد وآثاره.

١ - نظرية العقد الاجتماعي عند « هوبز »:

كان هوبز يعتقد أنَّ حالة الفطرة الأولى كانت حالة وحشية لا يسودها إلا قانون المحافظة على النفس؛ ولذلك حتَّم القانون الطبيعي على الأفراد أن يبحثوا عن مخرج من هذه الحالة النفسية، فأقاموا فيما بينهم عقدًا كوّنوا بموجبه الدولة، وتنازل الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعيَّة، ووضعوها في يد شخص واحد، أو مجموعة من الأشخاص تقوم مقام الشخص الواحد، ومن هنا صارت له سلطة عليا لا يمكن انتزاعها منه، ولم يفرق « هوبز » بين الحكومة والدولة بل جعلهما شيئا واحدًا، واعتقد أنَّ إسقاط الحاكم معناه زوال الدولة، والرجوع بأفرادها إلى حالة الفطرة الأولى[٥].

فـ « هوبز » يجعل التعاقد قائمًا من طرف واحد من جانب الأفراد فقط ولم يشركوا الحاكم في هذا الاتفاق، متنازلين له عن جميع حقوقهم، فله كامل التصرف فيهم، وليس للأفراد أن يحتجوا أو يثوروا عليه، وإلا كانوا ناكثين للعقد.

٢ - نظرية العقد الاجتماعي عند « لوك »:

يرى « لوك » أن حالة الفطرة كانت بمثابة سلام للفرد وتبادل المنافع والمساعدات حيث ينعم الفرد بحقوقه وحرياته وممتلكاته وفق القانون الفطري، ولكن لعدم استقرار هذا الوضع بسبب عدم وجود سلطة حامية، خرج الأفراد من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المنظم، ثم كوَّنوا الدولة التي نشأت نتيجة العقد الاجتماعي.

---

(١) يراجع في أثر نظرية العقد الاجتماعي في الثورة الفرنسية والرد على ذلك، د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ٨٦)، د. محمد عبد الحميد متولي: القانون الدستوري، مرجع سابق، (ص ٤٥).

(٢) توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) فيلسوف إنكليزي، أيد الحكم الملكي المطلق، من آثاره ثلاثيته الشهيرة: « في المواطن »، و « في الجسد »، و« في الإنسان ». منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ٤٨٠).

(٣) جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م)، فيلسوف إنكليزي، اشتهر بدعوته إلى التسامح الديني، وبدفاعه عن حقوق الإنسان الطبيعية. منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ٣٩٢).

(٤) جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م)، كاتب وفيلسوف فرنسي، من أشهر آثاره: « في العقد الاجتماعي ». منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ٢١١).

(٥) د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٥٦).

وجوهر فكرة العقد الاجتماعي لدى « لوك » تتلخص في أنَّ الأفراد قد تنازلوا عن جزء من حقوقهم لحماية الجزء الباقي لشخص هو طرف في العقد، ويلتزم من أن يستعمل ما خوله هذا التنازل من سلطات لحماية الحقوق والحريات الفردية التي احتفظ بها الأفراد، وهو مسئول أمامهم، ويجب عليه أن يقوم بالتزاماته على خير وجه، فإن قصَّر أو أساء أو استبد وطغى، حُقَّ للأفراد عزله والخروج عليه لإخلاله بالعقد وبما رتبه من التزامات. ومن هنا قرر « لوك » شرعية الثورة في هذه الحالة[١].

٣ - نظرية العقد الاجتماعي عند " روسو ":

يتصور « روسو » الإنسان في حالته الأولى على وجود الدَّولة بأنَّه: كان يتمتع بحرية كاملة واستقلال تام وأنَّه كان سعيدًا في حياته. وبرغم ذلك فقد اضطر في نهاية الأمر إلى ترك هذه الحياة والانضمام إلى غيره من الأفراد، لإقامة نظام اجتماعي جديد يكفل لهم الأمن ويحقق العدالة بينهم، والذي اضطر الأفراد إلى التخلي عن حالتهم الأولى، هو تعدد المصالح الفردية وتعارضهم مع ازدياد حدة المنافسة بين الأفراد، وظهور ميول شريرة لديهم، ولدتها الرغبة في الثراء والنزعة إلى السيطرة؛ لهذا تعاقد الأفراد على إنشاء مجتمع سياسي جديد يخضع لسلطة عليا. وبذلك وجدت الدولة مستندة إلى العقد الاجتماعي الذي أبرمه الأفراد. ويعتبر ذلك العقد مصدر الدولة والسلطة العامة فيها[٢].

فجوهر نظرية روسو أنَّ الأفراد قد تنازلوا عن حقوقهم الشخصية إلى الجماعة فتولد عن هذا التنازل الإرادة العامة، التي هي إرادة المجموع، ومالكة السلطة في الجماعة السياسية. أما الذي يمارس هذه السلطة فهو يمارسها بصفته وكيلًا عن الأمة، ويمارس هذه الوكالة وفق إرادة الأمة، فإن خالفها حُقَّ للجماعة من خلال إرادتها العامة أن تعزله. والإرادة العامة هذه مستقلة عن إرادة الأفراد، وعن إرادة كل فرد على حدة[٣].

تقييم نظريات العقد الاجتماعي:

بالرغم من انتشار فكرة العقد الاجتماعي، وتبني بعض الدُّول العظمى لها، كما تضمنتها عدة دساتير قررت بمقتضاها حقوق الإنسان، كما فعلت وثيقة إعلان حقوق الإنسان الفرنسية الصادرة في سنة (١٧٨٩م).

---

(١) د. إبراهيم درويش: علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٧١، ١٧٢).

(٢) د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، (ص ٨٢).

(٣) يراجع: د. إبراهيم درويش: علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٧٢ - ١٧٤).

مع هذا الانتشار والذيوع، والتسليم لمنطقها لأكثر من قرن من الزمان إلا أنّها أخيرًا قد تعرضت للعديد من الانتقادات التي أخرجتها من كونها فكرة مسلَّمة بها إلى مجرد نظرية تحتمل الصواب والخطأ، بل ربما جعلت من الصعب التصديق بها كنظريَّة تفسر أصل نشوء الدول. ومن هذه الانتقادات[١]:

١ - مخالفة الطبيعة التي تفترضها فكرة العقد الاجتماعي والتي تسبق التعاقد، والتي اصطلح عليها مؤسسو النظرية الثلاثة « هوبز » و« لوك » و « روسو »، لا أساس لها في التاريخ فما هي إلا فكرة خيالية تعارض الواقع. كما أنَّ وصف هذه الحالة بما فيها من شرور ونزاعات، أو رفاهية وسعادة لا يمكن الجزم به.

٢ - كما أنَّ فكرة العقد غير متصورة؛ لعدم إمكان الحصول على رضاء جميع الأفراد وهذا الرضاء ركن أساسي في العقد بحيث لا يتم العقد بدونه[٢].

٣ - النظرية غير منطقية؛ لأنَّ الحرية لا يمكن أن تتحقق في حالة الفطرة الأولى، كما يزعم القائلون بهذه النظرية، إذ إنَّ الحرية تستوجب وجود حقوق، أمَّا في حالة الفطرة الأولى فلم يكن هناك حق إلا باستعمال القوة[٣].

٤ - تنتهي الفكرة إلى سلب حريات وحقوق الأفراد ابتغاء ربطهم بالدَّولة، بالرغم من أنَّ الفكرة تبتدئ بافتراض تقوم عليه، وهو أنَّ الفرد حرٌّ بطبيعته ويظل محتفظًا بحريته. وهكذا لا تستقيم بداية الفكرة مع نهايتها[٤].

٥ - تقوم النظرية على افتراض وهمي خاطئ؛ ألا وهو أنَّ الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعة، وهذا غير صحيح لأنَّ الإنسان بطبعه كائن اجتماعي لا يطيق حياة العزلة[٥].

المَطْلَبُ الرَّابِعُ

نظرية القوة والغلبة

ترى هذه النظرية أنَّ أصل نشأة الدَّولة وإن كان يرجع إلى إرادة الإنسان الذي صنعها،

---

(١) يراجع في هذه الانتقادات: د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ١٤١)، د. إبراهيم درويش: علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٧٥)، د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ٨٥)، د. بطرس غالي، د. محمود خيري: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٥٧).

(٢) ينظر: د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ٨٥).

(٣) ينظر: د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٥٧).

(٤) د. إبراهيم درويش: علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٧٥).

(٥) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، مرجع سابق، (ص ١٤٢).

إلا أنَّ هذه النشأة الإرادية تكمن أساسًا في القوة والعنف كأدوات لفرض هذه الإرادة ووسائل لدعمها. وتأسيسًا على ذلك تكون الدولة من صنع « قانون الأقوى ». فالحياة الإنسانية الأولى كان يحكمها نظام الأسر بكل ما ينطوي عليه ذلك النظام من سيطرة قانون الإغارة والحرب والقتال بين الأسر المختلفة. ويحدث أن ينتصر رب أسرة على غيره من الأسر المجاورة فيضمها إليه، فتنشأ بذلك المدن السياسية بداية تاريخية لنظام الدولة[١].

ومن مؤيدي هذه الفكرة « بلوتارك »[٢] الذي يرى أن العالم يخضع لقانون حكم الأقوى وسيطرته على الضعيف، وكذلك « بلنتشي » الذي رأى أنَّ الظفر في الحرب هو بمثابة حكم أصدره الإله لصالح من عقد له النصر.

وفي ألمانيا ذهب « أوبنهايمر » إلى أنَّ الدولة هي نظام اجتماعي فرضه غالب على مغلوب.

وفي فرنسا ذهب « ديجي »[٣] إلى أن السلطة في الدولة تكون في يد من تملك القوة[٤].

ولقد قيل تأييدًا لهذه النظرية: إنَّ حوادث التاريخ جاءت شاهدة على صحتها، إذ هو غالبًا ما يبين لنا أنَّ عنصر القوة يغلب على وجوده أكثر من عنصر التعاقد (أي الرضا أو الاتفاق) بين الأفراد كمبعث أو مصدر لنشأة دولة جديدة[٥].

المطلب الخامس

نظرية التطور التاريخي

يرى أصحاب هذه النظرية أنَّ نشأة الدول لم تكن لتحوطها نظرية واحدة، أو تتبع قانونًا واحدًا، فلكل دولة ظروفها الخاصة التي نشأت فيها؛ ولذلك لا يصح الوقوف عند نظرية واحدة فقط من النظريات السابقة، لتبرير أصل نشأة الدولة. ذلك أنَّ الدَّولة ليست

---

(١) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، (ص ٧٣).

(٢) كاتب سِيَرٍ يوناني، من أشهر مؤلفاته: « سير متوازية لنبلاء الإغريق والرومان »، و« الأخلاق » وهو يشتمل على أكثر من ستين مقالة في الأدب والأخلاق والأدب والسياسة. منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، (ص ١١٠).

(٣) عالم قانون فرنسي، اهتم بمسائل علم الاجتماع القانوني. وكتب مجموعة من الكتب في هذا الصدد منها كتاب الدولة، القانون الاجتماعي، السيادة والحرية .

(٤) د. إبراهيم درويش: علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٦٤، ١٦٥).

(٥) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، (ص ٤٦).

في الواقع سوى ظاهرة سياسية جاءت في أعقاب ظاهرة اجتماعية، وهي قد أخذت صورتها الحاضرة نتيجة تطور تاريخي طويل وتحت تأثير عدة مؤثرات متباينة: دينية، وأبوية، واجتماعية، وسياسية واقتصادية »[١].

ومن الذين يؤيدون هذه الفكرة الأستاذ « ديجي » إذ يرى أنَّ الدولة ظاهرة اجتماعية بزغت في الوجود السياسي نتيجة التطور، ونتيجة التواجد الطبيعي للمجتمع بانقسامه إلى حكام ومحكومين؛ حكام يملكون وسائل القوة بمعنى النفوذ والسيطرة بما لها من وسائل مادية، ومحكومين يخضعون للحكام لاستجابتهم إلى الخضوع لنفوذهم وسيطرتهم[٢].

تقييم نظرية التطور التاريخي:

لاقت هذه الفكرة كثيرًا من القبول لدى كتَّاب القانون العام كما قبِلها بعض كتاب السياسة.

وفي الحقيقة فإنَّ مصدر القبول الذي لاقته هذه الفكرة يرجع إلى أنها لم تحدد عاملًا معينًا كأصل للدولة كما لم تذهب إلى تفسير محدد لنشأة الدولة، ومن هنا فقد سلمت من أوجه النقد التي وجهت إلى الأفكار الأخرى التي قامت بتحديد عامل معين كأصل للدولة أو بتفسير محدد لنشأتها[٣].

وإذا كانت هذه الفكرة قد سلمت من النقد بسبب عموميتها، فقد وقعت في خطأ آخر قوامه « طبيعة عموميتها » التي اتَّسمت بها؛ فالدراسة العامة لا يمكن أن تكون عامة إطلاقًا لا سيما في حق السياسة، وبعد أن أصبح يحيا في « ثورة علمية » تقوم على التأصيل الاختباري والمنطقي وفق المنهج المنظم للمعقوليات[٤].

تقييم نظرية التطور التاريخي:

لاقت هذه الفكرة كثيرا من القبول لدى كتَّاب القانون العام كما قبِلها بعض كتاب السياسة.

وفي الحقيقة فإنَّ مصدر القبول الذي لاقته هذه الفكرة يرجع إلى أنَّها لم تحدد عاملا معينًا كأصل للدولة كما لم تذهب إلى تفسير محدد لنشأة الدولة، ومن هنا فقد سلمت

(١) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، مرجع سابق، (ص ٧٤).

(٢) د. إبراهيم درويش: علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٦٧، ١٦٨).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٦٨).

(٤) إبراهيم درويش، علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٦٨).

من أوجه النقد التي وجهت إلى الأفكار الأخرى التي قامت بتحديد عامل معين كأصل للدولة أو بتفسير محدد لنشأتها[١].

وإذا كانت هذه الفكرة قد سلمت من النقد بسبب عموميتها، فقد وقعت في خطأ آخر قوامه « طبيعة عموميتها » التي اتّسمت بها. فالدراسة العامة لا يمكن أن تكون عامة إطلاقًا لا سيما في حق السياسة، وبعد أن أصبح يحيا في « ثورة علمية » تقوم على التأصيل الاختباري والمنطقي وفق المنهج المنظم للمعقوليات[٢].

* * *

---

(١) د. إبراهيم درويش، علم السياسة، مرجع سابق، (ص ١٦٨).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٦٨).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

مفهوم « الدولة الإسلامية »

تمهيد:

للدولة في الإسلام أهميَّة بالغة في حفظ الدين وتحقيق مقاصده، ولا ريب؛ إذ هي قائمةٌ مقام الحارس المدافع عنه، الحامية له من الاعتداء عليه؛ ولهذا قيل: « الدين أساس والسلطان حارس. وما لا أساس له فهو مهدوم، وما لا حارس له فضائع »(١).

ولما كانت نظم الحكم وإدارة الدولة من الأمور المتغيرة، التي تتطور مع الزمان، وتبعًا لحاجات الأشخاص، واختلاف البيئات والعمران؛ فإنَّ الإسلام الحنيف لم يفصِّل الكلام في أمور الدولة تفصيلًا، وإنَّما وضع أُسسًا كلية إجمالية، ومبادئ عامة أساسية، وترك التفاصيل تبعًا لاحتياجات كل زمان ومكان.

ولهذا فإن الشريعة الإسلامية « لم تتناول تحديد مفهوم الدولة أو طبيعتها، سواء فيما يتعلق بكيان الدولة نفسها، أو بأركانها وما يدور في فلكها من مؤسسات سياسية تكوِّن نظامها السياسي »(٢).

ولما كثر اللمز من الجاهلين لطبيعة رسالة الإسلام، زاعمين أنَّ الإسلام لم يعرف الدولة وليست من شؤونه، وأنه لا يقدم نظرية سياسية صالحة لقيادة الدولة؛ لذا وجب الرد على هذا الزعم، لا بمجرد نفي هذا الخبث، وإنَّما أيضًا بإظهار طيبات الإسلام في هذا الأمر، بتوضيح رسالة الإسلام في الجانب السياسي. وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مكانة الدولة في الإسلام.

المطلب الثاني: نشأة الدولة في الإسلام.

المطلب الثالث: الدولة الإسلامية في الوقت الحاضر.

* * *

(١) الإمام أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: موفق فوزي الجبر، الطبعة الأولى، دمشق، دار الحكمة، (١٩٩٩م)، (ص ٢٠١).

(٢) د. إبراهيم درويش: علم السياسة، مرجع سابق، (ص ٧٩).

المطلب الأول

مكانة الدولة في الإسلام

من الأسئلة المهمة التي تُطرح على الساحة الإسلامية، السؤال عن مكانة الدولة في الإسلام، وهل الإسلام دين سماوي لا يهتم بإقامة دولة سياسية؟ أم أنه في حقيقته دين ودولة.

والحق، فإنَّ المسلمين لم يكونوا ليعتقدوا يومًا واحدًا أنَّ الإسلام دين لا دولة، إلَّا أنَّ الاستعمار الغربي استطاع أن يبث هذه الفكرة في عقول المسلمين، ليرفعوا شعار « دع ما لقيصر لقيصر وما للَّه للَّه »[1] وضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية.

وهذا المطلب يناقش كلا الرأيين:

١ - الرأي القائل بأنَّ الإسلام دين فحسب.

٢ - الرأي القائل بأنَّ الإسلام دين ودولة.

○ الفرع الأول: **الرأي القائل بأنَّ الإسلام دين فحسب[2]:**

يعتبر الأستاذ علي عبد الرازق[3] المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة، وأبرز القائلين بهذا الرأي، وقد دافع عنه في مؤلف نشره عام (١٩٢٥م) بعنوان: « الإسلام

---

(١) هذه المقولة مأخوذة من قول المسيح عليه السلام لليهود الفريسيين عندما سألوه عن الجزية فأجابهم: « أعطوا ما لقيصر لقيصر وما للَّـه للَّـه ». إنجيل متى، الإصحاح الثاني والعشرون: (٢٠).

(٢) من أنصار هذا الرأي: الشيخ علي عبد الرازق، في كتابه: « الإسلام وأصول الحكم »، والأستاذ خالد محمد خالد، في كتابه: « من هنا نبدأ »، الطبعة الثانية عشرة، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٧٤م)، (ص ١٦٧ - ٢٠٩)، وإن كان قد تراجع عن هذا الرأي وردَّ على نفسه في كتابه: « الدَّولة في الإسلام »، الطبعة الأولى، القاهرة، دار ثابت، (١٩٨١م). والأستاذ خليل عبد الكريم في كتابه: « الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية »، الطبعة الأولى، القاهرة، سينا للنشر، (١٩٩٥م)، (ص ١٣). وإن كان هذا الرأي في أساسه مأخوذا عن المستعمرين والمستشرقين. وقد سبق هؤلاء وأولئك إلى القول بأن الخلافة (الحكم) ليست من الدين، وإنما هي راجعة إلى المصلحة، بعض الفرق الإسلامية: كفرقة النجدات من الخوارج، وبعض المعتزلة. يراجع: ابن خلدون: المقدمة، (ص ٢٤٥).

(٣) علي عبد الرازق (١٣٠٥ - ١٣٨٦ هـ/ ١٨٨٨ - ١٩٦٦م) باحث، من أعضاء مجمع اللغة العربية بمصر. ولد بأبي جرج (من أعمال المنيا) وتعلم بالأزهر، ثم بأكسفورد. وأصدر كتاب « الإسلام وأصول الحكم » ط. سنة (١٩٢٥) فأغضب ملك مصر وسحبت منه شهادة الأزهر. وانصرف إلى المحاماة، واستمر (٢٠) سنة يحاضر طلبة « الدكتوراه » بجامعة القاهرة في مصادر الفقه الإسلامي. وطبع من كتبه « أمالي علي عبد الرازق » رسالة جمع بها دروسًا ألقاها عام (١٩١١) و « الإجماع في الشريعة الإسلامية » محاضرات ألقاها في جامعة القاهرة. الزركلي: الأعلام، (٤/ ٢٧٦).

وأصول الحكم »[١] ولقد صادف هذا الكتاب حين نشره دويًّا هائلًا في أجواء الهيئات الدينية والعلمية والسياسية.

وخلاصة آراء الشيخ علي عبد الرازق - كما أثبتها في كتابه المشار إليه - أنَّ الحكومة في الدولة الإسلامية يمكن أن تكون « من أي نوع: مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية، أو شورية أو ديمقراطية، أو اشتراكية أو بلشفية » وأنَّ الرسول ﷺ لم يكن « إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة » و « أنَّ الإسلام وحدة دينية، وأنَّ النبي ﷺ دعا إلى تلك الوحدة، وأتمَّها بالفعل قبل وفاته، وفي سبيل هذه الوحدة ناضل ﷺ بلسانه وسنانه وجاءه نصر اللَّه ».

ويقول الشيخ علي عبد الرازق كذلك: إنَّه يجب ألَّا يفوتنا « أنَّ الرسالة ذاتها تستلزم للرسول نوعًا من الزعامة في قومه والسلطان عليهم، ولكنَّ ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم، فلا تخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك » و « إنَّما كانت ولاية النبي ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم »[٢].

ويجزم خليل عبد الكريم بأنَّ الإسلام: لم يعرف الدولة السياسية. ويضيف: « ونعني بالإسلام الدين لا الإسلام التاريخ أو الإسلام الحضارة، وهذا أمر بديهي؛ لأنه ليس من وظيفة الدين إنشاء دولة سياسية، والإسلام شأنه في ذلك شأن سائر الأديان السماوية التي سبقته »[٣].

وفي أسلوب خطابي بعيد عن لغة المنطق يقول الأستاذ خالد محمد خالد: « أنمزج الدين بالدولة. فنفقد الدولة ونفقد الدين؟! أم يعمل كل منهما في ميدانه، فنربحهما معًا، ونربح أنفسنا ومستقبلنا؟! » و « هل الدين أدنى مرتبة من الدولة حتى يتحول إليها، ويندمج فيها؟ ثم إنَّ الدولة بنظمها الدائبة التغيير عُرضة للنقد والتجريح وعُرضة للسقوط والهزائم والاستعمار، فكيف نعرض الدين لهذه المهابّ أو بعضها؟ »[٤].

---

(١) طبع عدة طبعات منها: طبعة القاهرة، مكتبة الأسرة، (٢٠٠٧م)، وهي الطبعة التي اعتمدت عليها. ولمزيد من التفاصيل حول الكتاب وملابسات صدوره، يراجع: د.محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، دار الشروق، (١٩٨٩م)، (ص ١٤) وما بعدها.

(٢) الإسلام وأصول الحكم، (ص٨٢، ٨٣، ١٣٦، ١٤١، ١٤٢)، د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ١٢٢، ١٢٣).

(٣) الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، مرجع سابق، (ص ١٣).

(٤) من هنا نبدأ، مرجع سابق، (ص ١٧٠، ١٨٠).

أدلة هذا الرأي:

وقد استند أصحاب هذا الرأي إلى بعض الأدلة المستمدة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والعقل والمنطق؛ مؤيدين بذلك صدق دعواهم، في أنَّ الإسلام دين لا دولة، والنبي ﷺ رسول ليس حاكمًا ولا ملكًا.

فمن القرآن الكريم: يقول الشيخ علي عبد الرازق: « ظواهر القرآن المجيد تؤيِّد القول بأنَّ النبي ﷺ لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أنَّ عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان »(١). ثم يسرد كثيرًا من الآيات القرآنية التي تحدد وظيفة النبي ﷺ في أنه مبلِّغ فقط، وليس متسلطًا على أحد. من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٧]، ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾ [الشورى: ٤٨]، ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢]. وعلق عليها بقوله: « ومن لم يكن وكيلا، ولا حفيظا، ولا مسيطرًا؛ فليس بملك؛ لأنَّ لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت، سلطان غير محدود »(٢).

ومن السنة النبوية: وكما يقول الشيخ علي عبد الرازق: « إذا نحن تجاوزنا كتاب اللّٰه تعالى إلى سنة النبي ﷺ وجدنا الأمر فيها أصرح، والحجَّة أقطع »(٣).

روى صاحب السيرة(٤) النبوية: أنَّ رجلًا جاء إلى النبي ﷺ لحاجة يذكرها، فقام بين يديه فأخذته رعدة شديدة ومهابة، فقال ﷺ: « هَوِّنْ عَلَيْكَ فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِكٍ وَلَا جَبَّار، وإنَّما أنا ابْنُ امْرَأَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ تَأْكُلَ القَدِيدَ بمَكَّة » كما يستند إلى قول النبي ﷺ: « أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ »(٥).

وبعد أن يذكر الأدلة من القرآن الكريم والسنة على صدق دعواه، يزعم أنه لا يوجد في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة ما يعارض ذلك فيقول: « التمس بين دفتي المصحف الكريم أثرًا ظاهرًا أو خفيًّا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثمَّ

---

(١) الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، مكتبة الأسرة، (٢٠٠٧م)، (ص ١٤٠).

(٢) يراجع: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق، (ص ١٤١).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٤١).

(٤) يقصد بصاحب السيرة: أحمد بن زيني دحلان (١٢٣٢ - ١٣٠٤هـ).

(٥) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي (٤/ ١٨٣٦/ ح ٢٣٦٣)، مسند أحمد (٣/ ١٥٢/ ح ١٢٥٦٦).

التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي ﷺ؛ تلك منابع الدين الصافية متناول يديك، وعلى كثب منك، فالتمس منها دليلًا أو شبه دليل، فإنك لن تجد عليها برهانًا، إلّا ظنًّا ﴿ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ [النجم: ٢٨] »[١].

الدليل العقلي والمنطقي: يقول الشيخ علي عبد الرازق: « معقولٌ أن يؤخذ العالم كله بدينٍ واحد؟! وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية؟! فأمَّا أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك ممَّا يوشك أن يكون خارجًا عن طبيعة البشرية ولا تتعلق به إرادة اللَّه.

على أنَّ ذلك، إنَّما هو غرض من الأغراض الدنيوية، التي خلَّى اللَّه ﷻ بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحرارًا في تدابيرها على ما تهديهم إليه عقولهم، وعلومهم، ومصالحهم، وأهواؤهم، ونزعاتهم »[٢].

ويضيف الأستاذ خالد محمد خالد[٣]: إنَّ الدين حين يتحول إلى « حكومة » فإنَّ هذه الحكومة الدينية تتحول إلى عبء لا يُطاق.. وإنها إحدى المؤسسات التاريخية التي استنفدت أغراضها ولم يعد لها في التاريخ الحديث دور تؤديه. وأخذ يعدد ما أسماه « بغرائز الحكومة الدينية » ولخص هذه الغرائز في:

١ - الغموض المطلق؛ إذ هي تعتمد في قيامها على سلطة غامضة، لا يُعرف مأتاها، ولا يُدرك مداها، وصلة الناس بها يجب أن تقوم على الطاعة العمياء، والتسليم الكلي، والتفويض المطلق.

٢ - لا تثق بالذكاء الإنساني ولا تأنس له، ولا تمنحه فرصة التعبير عن ذاته، لأنها تخافه وتخشاه.

٣ - وهي لكي تُقنع الناس بضرورة قيامها وبقائها تهيب بجانب الضعف فيهم؛ فتلقي في روعهم أنَّ روَّاد الخير والحرية والفكر والإصلاح، ليسوا سوى أعداء للَّه ولرسوله يحاولون نفي الدين عن المجتمع بنفي السلطة التي تمثِّله وتصونه.

٤ - الغرور المقدس، فهي لا تقبل النصيحة ولا التوجيه؛ بل ولا مجرد لفت النظر فضلًا عن المعارضة والنقد.

---

(١) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، (ص ١٤٤).
(٢) المرجع السابق، (ص ١٤٥ - ١٤٦).
(٣) يراجع: من هنا نبدأ، (ص ١٨٦ - ١٩١)، الدولة في الإسلام، (ص ٩ - ١١).

٥ - الجمود الذي يجعل استجابتها للحياة استجابة سلبية وعكسية[١].

إذن فهذه أقوال الذاهبين إلى أن الإسلام دين فحسب، لا يُعنى بأمور الدنيا، ولا سيما التي تتعلق بمصالح الناس وتنظم معايشهم، فهذه الأمور من مكتسبات العقل، وخبرات الواقع؛ وعليه فإن الدين ليس له متعلق بقضايا الحكم وأمور السياسة، وإنما هي متروكة لاجتهادات الناس وما يرونه صالحًا لهم.

ومن جهتي ومع عدم اتفاقي مع هذا الرأي واعتراضي عليه، إلا أنني ذكرته كما قاله أصحابه؛ بكل حيدة وما تمليه أمانة البحث العلمي، وأترك مناقشة هذا الرأي وأدلته بعد التعرض لرأي القائلين بشمول الإسلام وأنه دين ودولة.

○ الفرع الثاني: الرأي القائل بأنَّ الإسلام دين ودولة وأدلته[٢]:

في الناحية المقابلة وقف جمع من العلماء يدافعون عن حقيقة الدين، ويكشفون الغطاء عن جانب الدولة بداخله، معلنين أنَّ الدولة جزء لا يتجزأ من الإسلام، وأنَّ الإسلام دينٌ ودولة معًا سواء بسواء، فالدولة لا تنفك عن الدين، والدين لا يتخلى عنها. ويقولون بأنَّ: « الدين والسلطان توءمان »[٣]، « الدين محروس بسلطانه والسلطان جارٍ على سنن الدين وأحكامه »[٤].

أدلة هذا الرأي:

الدليل من القرآن: من ذلك قوله تعالى في سورة النساء: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴿٥٨﴾ يَٰٓأَيُّهَا

---

(١) للدكتور عبد الحميد متولي ملاحظات قيمة حول الخلاف على طبيعة الدين، وأيضًا حول المصادر أو البواعث الحقيقية للقائلين بأن الإسلام دين فحسب. وخلاصة هذه البواعث - كما يرى الدكتور متولي - ثلاثة أمور: أولها: بعض الاعتبارات السياسية الداخلية في مصر، وثانيها: ما أصاب الفقه الإسلامي من جمود بقفل باب الاجتهاد، وثالثها: نزعة تقليد الغرب المسيحي الذي سادت فيه المسيحية التي تفصل بين الدين والدولة. يراجع: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، (٢٠٠٨م)، (ص ١١٣ - ١٣٦).

(٢) من القائلين بهذا الرأي: الإمام الطاهر ابن عاشور: في كتابه « نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم »، والشيخ محمد الخضر حسين: في كتابه « نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم »، والأستاذ أبو الأعلى المودودي: « الحكومة الإسلامية »، (ص ٢٥)، و د. محمد البهي: « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار »، (ص ٢٠٧)، و د. محمد ضياء الدين الريس: في كتابه « النظريات السياسية الإسلامية »، (ص ٢٧)وما بعدها، و د. عبد الحميد متولي: « مبادئ نظام الحكم في الإسلام »، (ص ١١٣) وما بعدها، وغيرهم الكثير ممن يتبنى وجهة النظر الإسلامية.

(٣) الإمام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، (ص ٢٠١).

(٤) الإمام الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: أدب الدنيا والدين، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الريان للتراث، (١٩٨٨م)، (ص ١٧٠).

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٨، ٥٩].

« فالخطاب في الآية الأولى للولاة والحكام: أن يرعوا الأمانات، ويحكموا بالعدل. والخطاب في الآية الثانية للرعية المؤمنين: أن يطيعوا « أولي الأمر ». وجعل هذه الطاعة بعد طاعة اللَّه وطاعة الرسول، وأمر عند التنازع برد الخلاف إلى اللَّه ورسوله؛ أي إلى الكتاب والسنة، وهذا يفترض أن يكون للمسلمين دولة تهيمن وتطاع، وإلا لكان هذا الأمر عبثًا.

وفي ضوء الآيتين المذكورتين ألَّف شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه المعروف « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية »[١] والكتاب كله مبني على هاتين الآيتين الكريمتين[٢].

الدليل من السنة: ففي أقوال النبي ﷺ ما يدل دلالة صريحة واضحة على أنَّ الحكم أو الدولة جزء من تعاليم الإسلام التي بلَّغها للناس، بل إنَّ هذه الأقوال تشتمل على مصطلحات في فكرة الدولة، تقابل مفاهيمًا جديدة جاء بها الإسلام، كما بلَّغه رسوله عليه الصلاة والسلام، فقد أكد أولًا على ضرورة تنظيم الجماعة، مهما قلَّ عددها أو كثر، وأقل عدد للجماعة ثلاثة، وانطلاقًا من هذا كان حديث رسول اللَّه ﷺ: « إِذَا كَانَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ »[٣] أي يجعلوه أميرًا أو حاكمًا يدير شئونهم، إذ بدونه لا تنتظم حياتهم[٤]. فأوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهًا بذلك على سائر أنواع الاجتماع[٥].

ومن الأدلة الواضحة أيضًا في السنة النبوية قول النبي ﷺ: « مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً »[٦] وهناك عشرات الأحاديث الصحيحة التي تتحدث عن الخلافة والإمارة، والقضاء، والأئمة وصفاتهم وحقوقهم من الموالاة والمعاونة على البر، والنصيحة

---

(١) الكتاب طبعة وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة الإرشاد، المملكة العربية السعودية، (١٤١٨هـ).

(٢) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار الشروق، (٢٠٠١م)، (ص ١٥).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب القوم يسافرون يؤمرون أحدهم (٢/ ٤٢/ ح ٢٦٠٩).

(٤) د. عبد الرحمن خليفة: في علم السياسة الإسلامي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، (١٩٩٠م)، (ص ٨٣).

(٥) الإمام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، (١٩٨٣م)، (ص ١٣٩).

(٦) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن (٣/ ١٤٧٨/ ح ١٨٥١).

لهم، وطاعتهم في المنشط والمكره، والصبر عليهم، وحدود هذه الطاقة وهذا الصبر، وتحديد واجباتهم من إقامة حدود اللّه، ورعاية حقوق الناس، ومشاورة أهل الرأي، وتولية الأقوياء الأمناء، واتخاذ البطانة الصالحة، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. إلى غير ذلك من أمور الدولة وشئون الحكم والإدارة والسياسة.

ولهذا رأينا شئون الإمامة والخلافة تُذكر في كتب العقائد وأصول الدين، كما رأيناها تذكر في كتب الفقه، كما رأينا كتبًا خاصة بشئون الدولة الدستورية والإدارية والقضائية والمالية والسياسية، كالأحكام السلطانية(١) للماوردي، ومثله لأبي يعلي(٢)، والغياثي(٣) لإمام الحرمين، والسياسة الشرعية لابن تيمية، وتحرير الأحكام(٤) لابن جماعة، والخراج(٥) لأبي يوسف، ومثله ليحيي بن آدم(٦)... وغير ذلك ممَّا أُلِّـف ليكون مرجعًا للقضاة والحكام كالطرق الحكمية(٧)، ومعين الحكام(٨)، وما شابهها(٩).

الدليل من تاريخ الإسلام وطبيعته: فالنبي ﷺ حامل الرسالة الإسلامية، كان مؤسس الدولة الإسلامية أيضًا؛ فقد أوجد الوحدة الدينية للأمة العربية، وأوجد إلى جانبها الوحدة السياسية للجزيرة العربية، بل يمكن القول بأنَّه أنشأ حكومة مركزية في المدينة وعيَّن حكَّامًا للأقاليم، خاضعين لتلك الحكومة، كما حدث في اليمن وغيرها من الأقاليم، والصحابة - رضي اللّه عنهم - بعد وفاة النبي ﷺ لم ينشئوا دولة، وإنَّما وسعوا رقعة الدولة التي أنشأها، والتي كان يتوقع لها هذا الاتساع وتنبأ به قبل وفاته، ولم يفعل الصحابة أكثر من السير على الخطَّة التي بدأها وتحقيق نبوءاته(١٠).

- أمَّا الدليل من طبيعة الإسلام ورسالته، فذلك أنه دين عام، وشريعة شاملة، وشريعة

---

(١) له عدة طبعات منها: طبعة الكويت، دار ابن قتيبة، تحقيق: د. أحمد مبارك البغدادي، الطبعة الأولى، (١٩٨٩م).

(٢) طبع ببيروت، دار الكتب العلمية، تحقيق: الشيخ محمد حامد الفقي.

(٣) اسم الكتاب: غياث الأمم والتياث الظلم، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، الإسكندرية، دار الدعوة، (١٩٧٩م).

(٤) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية، (١٩٨٥م).

(٥) طبع بالدمام، دار الإصلاح، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، (١٩٨١م).

(٦) طبع بالقاهرة، دار الشروق، تحقيق: د. حسين مؤنس، (١٩٨٧م).

(٧) تأليف الإمام ابن القيم، مرجع سابق.

(٨) لعلاء الدين الطرابلسي.

(٩) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١٦).

(١٠) د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، رسالة دكتوراة باللغة الفرنسية، ترجمة ومراجعة: د. نادية عبد الرزاق السنهوري، د. توفيق الشاوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٨م)، (ص ٨٣).

هذه طبيعتها، لا بد أن تؤثر في كافة نواحي الحياة، ولا يُتصور أن تهمل شأن الدولة، وتدعها للمتحللين، يديرونها تبعًا للهوى.

إنَّ نصوص الإسلام لو لم تجئ صريحة بوجوب إقامة دولة للإسلام، ولم يجئ تاريخ الرسول وأصحابه تطبيقًا عمليًا لما دعت إليه هذه النصوص؛ لكانت طبيعة الرسالة نفسها تحتم أن تقوم للإسلام دولة أو دار، يتميز فيها بعقائده وشعائره وتعاليمه، ومفاهيمه وأخلاقه وفضائله، وتقاليده وتشريعاته.

إنَّ دولة الإسلام « دولة عقيدة فكرية »، دولة تقوم على عقيدة ومنهج، فليست مجرد « جهاز أمن » يحفظ الأمة من الاعتداء الداخلي أو الغزو الخارجي، بل إنَّ وظيفتها لأعمق من ذلك وأكبر. وظيفتها تعليم الأمة وتربيتها على تعاليم ومبادئ الإسلام، وتهيئة الجو الإيجابي والمناخ الملائم، لتحول عقائد الإسلام وأفكاره وتعاليمه إلى واقع عملي ملموس يكون قدوة لكل من يلتمس الهدى، وحجة على كل سالك سبيل الردى[1].

وبهذا الفقه جاء تعريف ابن خلدون لـ « الخلافة » بأنها؛ حمل الكافَّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[2].

○ الفرع الثالث: مناقشة أدلة أصحاب الرأي الأول القائل بأنَّ الإسلام دين فحسب:

إذا كان أصحاب هذا الرأي - القائل بأن الإسلام دين فحسب - قد استندوا في تصحيح وجهة نظرهم إلى أدلة من القرآن الكريم، وكذلك من السنة النبوية المطهرة، كذلك استندوا إلى أدلة من العقل والمنطق.

فإن العلماء قد واجهوا هذه الأدلة وردوا عليها ردًّا علميًّا، حتى انقلب السحر على الساحر.

أولاً: مناقشة الأدلة من القرآن:

الآيات التي استند إليها الأستاذ علي عبد الرازق - ومن شايعه - وأهمها ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ [الإسراء: ٥٤] والآية ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الإسراء: ١٠٥] والآية

(١) د. يوسف القرضاوي: فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١٨ - ٢٠).

(٢) مقدمة ابن خلدون، (ص ٢٤٤).

﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢] إلخ هذه الآيات إنَّما نزلت بمكة، ومعلوم أنَّ العمل على إنشاء دولة لم يكن بمكة (حيث كان الرسول رسولًا فحسب، يقتصر عمله على مجرد نشره لدعوته)، إنَّما كان إنشاء الدولة بالمدينة[1].

ويقولون: إنَّه كان مما يقضي به واجب الأستاذ « علي عبد الرازق » - إذ يستند إلى تلك الآيات القرآنية - أن يُفسرها على ضوء أسباب نزولها والظروف التي أحاطت بها، فلمَّا كانت هذه الآيات قد نزلت بمكة حيث كان الرسول ﷺ يعاني الكثير من إعراض المشركين عنه ومن إيذائهم له ولأتباعه من المؤمنين، فقد كان يُقصد بهذه الآيات - كما يقول الشيخ الخضر حسين[2] - مواساة الرسول وتذكيره ببيان مهمته في ذلك الحين وهي مجرد البلاغ والإنذار[3].

ثمَّ إنَّ هذه الآيات إنَّما تنفي أن يكون وكيلًا أو مسيطرًا على الذين أبوا قبول دعوته من المشركين لا على من آمن به من المسلمين[4].

والحق، فإن هذه الآيات لا تؤكد إلا معنى واحد، وهو حق إعطاء الحرية الدينية لغير المسلم، وأنَّ النبي ﷺ ليس مسلطًا على غير المسلم يرغمه على الإسلام؛ إذ إنه لا إكراه في الدين ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ [الكهف: ٢٩] فالنبي ﷺ ما هو إلا مبلِّغ فقط أمَّا التقاضي على الأعمال فليس من وظيفته.

ثانيًا: مناقشة ما استدلوا به من السنة النبوية:

وعُمدة ما استدلوا عليه من صريح السنة قول النبي ﷺ: « هون عليك فإنِّي لست بملك ولا جبار » وهذا في حقيقته ليس بموضع استدلال إذا فُهم أنَّ النبي ﷺ أراد أن يخفف من جزع الرجل الذي أصابته الرعدة عند المثول أمامه، فقال له هذا القول قاصدًا

---

(١) يقول الإمام الأكبر الشيخ الخضر حسين في مؤلفه نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، (ص ١٧١): « الآيات التي سردها المؤلف (يقصد الأستاذ علي عبد الرازق) كلها من سور مكية ما عدا الآية: ﴿ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ [النساء: ٨٠] فإنها من سورة النساء وهي مدنية.

(٢) محمد الخضر حسين (١٢٩٣ - ١٣٧٧هـ/ ١٨٧٦ - ١٩٥٨م) عالم إسلامي أديب باحث، يقول الشعر، من أعضاء المجمعين العربيين بدمشق والقاهرة، وممن تولوا مشيخة الأزهر. الزركلي: الأعلام، (٦/ ١١٣).

(٣) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، (ص ١٧٠)، نقلًا عن د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، (ص ١٠٩، ١١٠).

(٤) الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: النقد العلمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، المطبعة السلفية، (١٣٤٤هـ)، (ص ٢٠).

بذلك أنه ليس كالملوك المتجبرين المتسلطين على الخلق؛ وهذا كان هو المتعارف عن الملوك[١].

ويستند أيضًا إلى قوله ﷺ في حديث تأبير النخل « أنتم أعلم بأمور دنياكم »، « فهذا الحديث لا موضع له في الواقع في هذا المقام، بعبارة أخرى أنه لا مكان له في مكان الاستدلال على أنَّ الرسول لم تكن له ولاية الحكم »[٢].

ثالثًا: مناقشة ما استدلوا به من المعقول:

ما ذكره الأستاذ « عبد الرازق » من أنَّه إذا كان معقولًا أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، فليس معقولًا أن تسيطر عليه حكومة واحدة، والرد على ذلك بأنَّه خضوع العالم لحكومة واحدة عالمية لا يتعارض بتاتًا مع أنَّ يكون لكل شعب من الأنظمة السياسية والاجتماعية ما يتلاءم مع ظروفه الخاصة. مع أنَّ قيام هذه الحكومة يعتبر في الحقيقة أحد الضرورات التي لا غنى عنها للبشرية؛ لأنَّها تُعدَّ في الواقع الوسيلة الوحيدة الأكيدة لحمايتها مما يتهددها من فناء[٣].

الخلاصة:

بعد عرض الرأيين وأدلتهما، وبعد مناقشة أدلة القائلين بقصر الدين الإسلامي على جانب الروح. أو بمعنى آخر أنَّ الإسلام ليس إلا دينًا فحسب وليس له علاقة بالدولة أو السياسة.

يتبين ترجيح أنَّ الإسلام دين ودولة أو على حد تعبير الإمام الطاهر ابن عاشور « الإسلام دين معضد بالدَّولة، وإنَّ دولته ضمنه؛ لأنَّ امتزاج الدِّين بالدَّولة وكون مرجعهما

---

(١) بل بقي العرف قائمًا في ظل الدولة الإسلامية الراشدة، فعن سلمان ﷺ؛ أن عمر ﷺ قال له: أملك أنا أم خليفة؟ فقال له سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهمًا أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه؛ فأنت ملك غير خليفة؛ فاستعبر عمر. يراجع: تاريخ الطبري، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤٠٧هـ)، (٢/ ٥٧١).

(٢) د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١١١).

(٣) يراجع: د. عبد الحميد متولي: المرجع السابق، (ص ١١٢). ويراجع الدكتور محمد ضياء الدين الريس حيث يقول في معرض رده على أصحاب هذا الرأي: « وليس من المجدي - من أجل الرد على هؤلاء - أن نروي لهم أقوال علماء الإسلام، فقد لا يستشعرون أنَّهم مقتنعون بما يقولون. ولا أن نبدأ بذكر حقائق التاريخ، فقد يعمدون إلى المكابرة فيها! ولكن يكفي أن نثبت جملة مما قال علماء الاستشراق في هذا الصدد، وقد بينوا آراءهم في عبارات صريحة قاطعة؛ لأن هؤلاء المجددين لا يستطيعون أن يزعموا أنَّهم أوثق صلة بالعصر الحاضر، ولا أكثر قدرة على استعمال أساليب البحث الحديثة، واستخدام الطرق العلمية ». وقد أورد الدكتور الريس طائفة من أقوال المستشرقين يعترفون من خلالها بأن « الإسلام دين ودولة ». يراجع: النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، القاهرة، دار التراث، (ص ٢٢ - ٢٩).

واحدًا، هو ملاك الدين ودوامه، ومنتهى سعادة البشرية في اتباعه، حتى لا يحتاج الدين في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير أبوابه »[١].

ويقول عضد الدين الإيجي: « إنَّا نعلم علمًا يقارب الضرورة، أنَّ مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات، إنَّما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشًا ومعادًا، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعين لهم »[٢].

فالدين والدولة كالجناحين بالنسبة للطائر لا ينهض إلا بهما، فلا قيامة لدين لا تحرسه دولة ولا عدل في دولة لا يحكمها الدين.

المطلب الثاني

نشأة الدولة في الإسلام

يجمع الباحثون وكتَّاب التاريخ أنَّ النشأة الحقيقية للدولة الإسلامية، كانت بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، حيث تحققت أركان الدولة منذ استقرار النبي ﷺ وأصحابه في مدينة يثرب أو المدينة المنورة كما أطلق عليها بعد هجرته ﷺ.

فقد تحققت أركان الدولة الثلاثة من ذلك الحين، فالمهاجرون والأنصار عماد الرُّكن الأول - الشعب أو مجموع الأفراد - والمدينة إقليم كاف لانطلاق دولة[٣]، « وهذه الهجرة ساعدت على توافر الركن الثالث - السلطة والتنظيم، إذ بادر الرسول ﷺ تمشيًا

---

(١) نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، (ص ١١، ١٢).

(٢) المواقف، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل، (٣/ ٥٧٥).

(٣) فقد وضع النبي ﷺ للمدينة حدودًا سياسية وجعلها حرمًا آمنًا كما أعلن ذلك بقوله: « الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَيْرٍ إِلَى ثَوْرٍ فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا أَوْ آوَى مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّـهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ اللَّـهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا ». البخاري، كتاب الفرائض، باب إثم من تبرأ من مواليه (٦/ ٢٤٨٢/ ح ٦٣٧٤)، مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة (٢/ ٩٩٤/ ح ١٣٧٠)، وفي حديث آخر يقول: « اللَّهُمَّ إِنِّي أُحَرِّمُ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا كَتَحْرِيمِ إِبْرَاهِيمَ مَكَّةَ، اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي صَاعِنَا وَمُدِّنَا ». البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من غزا بصبي للخدمة (٣/ ١٠٥٩/ ح ٢٧٣٦). ففي هذين الحديثين يضع النبي ﷺ الحدود الأربعة للمدينة، فمن جهة الشمال: جبل ثور، وهو جبل شمال أحد، ومن جهة الجنوب: جبل عير، وهو ممتد من الشرق إلى الغرب ويشرف طرفه الغربي على ذي الحليفة، وطرفه الشرقي على المنطقة المتصلة بمنطقة قباء من جهة الجنوب الغربي، ومن جهة الشرق: الحرة الشرقية، وهي إحدى اللابتين (اللابة: الأرض التي قد ألبستها حجارة سوداء) ومن الغرب الحرة الغربية: اللابة الأخرى. مما يجعل المدينة لها خصائص الدولة ذات السيادة الكاملة. يراجع: ابن حجر: فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، (١٣٧٩هـ)، (٤/ ٨٢)، النووي: شرح صحيح مسلم، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٣٩٢هـ)، (٩/ ١٣٦).

مع مقتضيات الأحوال الجديدة إلى تنظيم الشئون العامة لهذه الجماعة المختلطة، فاختط ﷺ مسجدًا كي يؤدي فيه المسلمون فريضة الصلاة، ويدبِّرون أمورهم العامة، كما وضع دستورًا ضمَّنه مبادئ عامة يتبعها أهل المدينة جميعًا في أمور السلم والحرب، والديات والفصل في الخصومات وشئون الميراث، وتوفير الأمن العام للجماعة(١).

وعلى هذه الصورة ثبتت دعائم النِّظام السياسي في المدينة، ورسخت قدم الدولة الناشئة التي ضمت بعد نحو من عشر سنوات معظم أنحاء الجزيرة العربية، ودخل في عقيدتها، وانضوى تحت حكومتها، سكان هذه الجزيرة جميعًا تقريبًا.

وقد مارست هذه الدولة الجديدة السلطات التي تمارسها أية دولة في العالم - قديمة وحديثة - وهي سلطات التشريع، والقضاء، والتنفيذ. ورغم أنَّ هذه التعبيرات من ابتداع النظم الدستورية والقانونية في العصر الحديث، إلا أنَّه من المسلَّم به أنَّ الدَّولة الإسلامية - منذ قيامها - قد عرفت هذه السلطات الثلاث، وأنَّ ممارسة هذه السلطات قد نُظِّمت، وقعِّدت القواعد الضابطة لها، في ضوء المبادئ الأصولية والفقهية التي شَرَحَهَا وبَيَّنَهَا - فيما بعد - الفقهاء المسلمون.

وقد تكونت القواعد الأساسية التي تحكم سلطات الدولة الإسلامية، وطريقة مباشرتها لوظائفها ابتداءً من هذا العهد النبوي - بعد تأسيس دولة الإسلام الأولى في المدينة - وخلال عهود الخلفاء الراشدين. فكانت الأعمال والمواقف التي وقعت في هذه الحقبة التاريخية هي التي تُكوِّن - بالإضافة إلى نصوص القرآن والسنة ذات الصبغة الدستورية، أو المتعلقة بسياسة الدولة - معيار الحكم على ما تلا ذلك العهد من عهود، والأساس النظري لجميع الآراء والنظريات المتعلقة بحياة المسلمين في جانبها السياسي(٢).

المطلب الثالث

الدولة الإسلامية في الوقت الحاضر

لا شك أنَّه من المتعذر اليوم قيام الدولة الإسلامية في شكل دولة موحدة، لها إمام

---

(١) يراجع: عبد الحميد العبادي، محمد مصطفى زيادة، إبراهيم أحمد العدوي، (ص ٢)، عن د. حسن بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، (ص ٢٨). ولمزيد من التفاصيل حول عناصر بناء الدولة في المدينة المنورة، يراجع: د. جعفر عبد السلام: الإسلام وحقوق الإنسان، الطبعة الأولى، القاهرة، دار محيسن، (٢٠٠٢م)، (ص ١٤٧ - ١٧١).

(٢) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٦٢)، د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١٠٧).

واحد أو خليفة يحكمها؛ نظرًا لاختلاف ظروف البيئة في هذا العصر الحديث.

فالجمع في فرد واحد بين المؤهلات والصفات ذات الصبغة الدينية، وبين المؤهلات والصفات ذات الصبغة السياسية التي تتطلبها مهام الحكم في هذا العصر، هذا فضلًا عن أنَّ الخلافة لدى علماء المسلمين ليست مجرد رئاسة ذات صبغة دينية وسياسية لقطر من الأقطار، بل هي رئاسة عامة لجميع المسلمين في كافة الأقطار[1]، كل هذا يجعل من المتعذر حقًّا إقامة دولة إسلامية بالمعنى الذي ذكره الفقهاء قديمًا لتطبيق الخلافة الإسلامية.

وإلى أن يأذن اللَّه تعالى بعودة الخلافة المفقودة، فإنَّ الدولة الإسلامية - مجازًا - اليوم هي الدولة التي تقوم فيها « حكومة مسلمة تؤمن باللَّه واليوم الآخر، وتطبق قوانين الإسلام التي تنبع من الشريعة الإسلامية، وتتطور لمواجهة متطلبات العصور المتطورة »[2].

فإذا ما توفرت هذه الشروط في دولة أيًّا كان شكلها أو مساحتها، فإنها يطلق عليها دولة إسلامية، يجري عليها أحكام الدولة الإسلامية الأم « الخلافة ».

* * *

---

(١) د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، (ص ١٦٧، ١٦٨).

(٢) حسن العشماوي: الفرد العربي ومشكلة الحكم، (ص ١٧٩)، نقلًا عن: د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٢٤٤).

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

المبادئ السياسية للدولة الإسلامية

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

الشورى

معنى الشورى في اللغة:

قال الراغب[(١)]: « التشاور والمشاورة والمشورة استخراج الرأي، بمراجعة البعض للبعض، من قولهم شرت العسل: إذا اتخذته من موضعه، واستخرجته منه. قال تعالى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، والشورى: الأمر الذي يتُشاور فيه قال تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى : ٣٨] »[(٢)].

الشورى في الاصطلاح:

فيصح أن يُقال في تعريفها أنَّها عبارة عن: تقليب الآراء وتداولها بين الحاكم أو غيره، وبين الأمَّة أو نوابها، أو أصحاب الخبرة فيها، أو من يستأنس برأيهم في أي أمر، كان، على أسس وقواعد يرجى فيها الوصول إلى الحق أو الأقرب إليه، أو مجرد تحصيل البركة بطاعة اللَّه.

أساس مشروعية الشورى وحكمها:

تستمد الشورى مشروعيتها وسندها من المصدرين الرئيسين للتشريع الإسلامي: القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، بالإضافة إلى إجماع علماء الأمة واجتهاد فقهائها.

الشورى في القرآن الكريم:

نجد القرآن الكريم قد تحدَّث عن الشورى بلفظها[(٣)] في ثلاث آيات من آي القرآن

---

(١) الحسين بن محمد ، أبو القاسم الأصفهاني أديب، من الحكماء العلماء، من أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يُقرن بالإمام الغزالي. من كتبه: « محاضرات الأدباء »، و « الذريعة إلى مكارم الشريعة » و « الأخلاق »، و « المفردات في غريب القرآن ». الزركلي، الأعلام، (٢/ ٢٥٥).

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، دمشق، دار القلم، (١/ ٥٦٠).

(٣) وقد وردت آيات أخرى تقرر أمر الشورى، غير أنها لم تنص عليها صراحة، وإنما تلمح إليها على ما فهمه منها علماء المسلمين:

ففي سورة البقرة دل عليها قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠] قال الزمخشري: وذلك ليعلِّم =

متفرقات، وكل آية تقرر أمرًا مختلفًا عن سابقتها، فالأولى نزلت بمكة قبل هجرة النبي ﷺ، وقبل إنشاء الدولة المسلمة والمجتمع المسلم وهي قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨]، والآية جاءت بيانًا لأوصاف الجماعة المسلمة وخصائصها، وفيه تقترن الشورى - وهي عماد الدنيا -، بالصلاة - وهي عماد الدين - كما تجيء واسطة العقد في نظام الجماعة الإسلامية القائم على الإيمان بالله تعالى، والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه، واجتناب الكبائر وإقامة الشعائر الإسلامية، والاعتماد على الشورى، والإنفاق في سبيل الله، ومصلحة الجماعة، ورد اعتداء الباغين بمثله؛ ونحن إذا نظرنا في كل ذلك لا نجد إلا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين[(١)].

أما كون النص بلفظ الخبر فيقول الأستاذ رشيد رضا: « ومجيء النص﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ ﴾ في الذكر بصيغة الخبر يؤكد كونه فرضًا حتمًا، كما عهد ذلك في الأساليب البليغة، ومثله في القرآن كثير، من ذلك: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. فهذه جملة خبرية تدُل على وجوب اعتداد المطلقة التي تحيض ثلاث حيضات، أو ثلاثة أطهار على اختلاف الفقهاء »[(٢)].

أما النَّص الآخر، وهو على سبيل الأمر للنبي ﷺ باتباع هذه القاعدة، ولا غرو فقد اكتمل بنيان الدولة المسلمة في المدينة، ولا بد من إنشاء نظامها ودستورها، فنزل قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]؛

= عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها، وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم، وإن كان هو بعلمه وحكمته البالغة غنيًا عن المشاورة. يراجع: الرازي: مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث، (٣/ ٣٨٣).

وفي سورة طه ذكر اللـه دعاء موسى ﷺ: ﴿ وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِى ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِىٓ أَمْرِى ﴾ [طه: ٢٩ - ٣٢] وقد استشهد بهذا النص القرآني كدليل على أهمية المشاورة قاضي القضاة أبو الحسن البغدادي، ذكر أن اللـه إذ حكى عن نبيه موسى هذا القول فإننا نفهم منه إذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز. يراجع: د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، (ص ٨٧).

كذلك فقد ذهب بعض المفسرين إلى أنَّه من الأمور المدلة على الشورى آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل إنَّها أوضح وأصرح مصدر شرعي لمبدأ الشورى يراجع: محمد رشيد رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، (٤/ ٤٥)، د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، (ص ٥٣).

(١) د. زكريا البري: الحرية السياسية في الإسلام، عن د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، (ص ١٠٠).

(٢) تفسير المنار، (٤/ ٣٨).

والأمر هنا يقتضي وجوب الشورى وبهذه الآية تم وضع العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم؛ حتى ولو كان هذا الحاكم هو شخص النبي ﷺ.

أما الآية الثالثة فقد انتقلت فيها النظرة من المجتمع المسلم، إلى الأسرة المسلمة. وهي خاصة بتشاور الأم والأب في مسألة فطام الطفل :﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

الشورى في السنة النبوية:

أولًا: السنة القولية:

عن أبي هريرة ﷺ أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: « **الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَن** »[١]. وعنه ﷺ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: « **مَنْ تَقَوَّلَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِن النَّارِ. وَمَن اسْتَشَارَهُ أَخُوهُ الْمُسْلِمُ فَأَشَارَ عَلَيْهِ بِغَيْرِ رُشْدٍ، فَقَدْ خَانَهُ. وَمَنْ أَفْتَى بِفُتْيَا غَيْرِ ثَبْتٍ، فإنَّما إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ** »[٢].

وعن علي ﷺ أن رسول اللَّه ﷺ قال: « **لَوْ كُنْتُ مُؤَمِّرًا أَحَدًا مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنْهُمْ، لَأَمَّرْتُ عَلَيْهِمْ ابْنَ أُمِّ عَبْدٍ** »[٣]. يعني عبد اللَّه بن مسعود ﷺ.

فدل هذا على استمساك النبي ﷺ بالشورى، ودقَّة التزامه بها، وأنَّه ﷺ لا يقضي في أمر من أمور المجتمع الإسلامي بلا شورى؛ وبخاصة إذا كان هذا الأمر يتعلق بالإمارة أو الولاية على الناس[٤].

ثانيًا: السنَّة العمليَّة:

فقد كان ﷺ يكثر مشاورة أصحابه، وكان كثيرًا ما يعرض عليهم الأمر، ويطلب فيه المشورة، قائلًا: « **أشيروا عليَّ أيها الناس** »، ولقد وصفه أحد أصحابه بقوله: « **مَا رَأَيْتُ أَحَدًا**

---

(١) سنن الدارمي (٢/ ٢٨٨/ ح ٢٤٤٩)، البخاري في الأدب المفرد (١/ ٩٩/ ح ٢٥٦)، الحاكم في المستدرك (٤/ ٤٥/ ح ٧١٧٨)، سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب إن المستشار مؤتمن (٥/ ١٢٥/ ح ٢٨٢٢)، وقال: حديث حسن.

(٢) البخاري في الأدب المفرد (١/ ١٠٠/ ح ٢٥٩)، الحاكم في المستدرك (١/ ١٨٣/ ح ٣٤٩)، سنن البيهقي (١٠/ ١١٢/ ح ٢٠١١١)، مسند أحمد (٢/ ٣٢١/ ح ٨٢٤٩)، وأشار الألباني إلى صحته في صحيح الأدب المفرد.

(٣) سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب مناقب ابن مسعود ﷺ (٥/ ٦٧٣/ ح ٣٨٠٨)، مسند الإمام أحمد (١/ ١٠٧/ ح ٨٤٦)، الحاكم في المستدرك (٣/ ٣٥٩/ ح ٥٣٨٩) .

(٤) د. قطب عبد الحميد قطب: نظام الشورى في الإسلام، دار الاعتصام، (١٩٩٧م)، (ص ٧٣).

﴿أَكْثَرَ مَشُورَةً لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ ﷺ»[١]، والمواقف العملية لاستشاراته ﷺ كثيرة، من ذلك:

- مشورته لأصحابه للخروج لغزوة بدر بعد نجاة القافلة، وكذلك أخذ مشورة الحُباب ابن المنذر ﷺ في موقع المعركة[٢].

- وأيضا استشارته ﷺ لأصحابه ﷺ بعد انتهاء الغزو في شأن الأسرى.

- وفي غزوة أحد استشار أصحابه للقتال ونزل على رأيهم رغم معارضة رأيه[٣].

وبالجملة فما من غزوة غزاها النبي ﷺ، ولا حادثة ذات بال، إلا واستشار النبي ﷺ أصحابه فيها وأخذ برأيهم.

حكم الشورى:

وهذه الأدلة قد استند عليها العلماء وأفتوا بوجوب الشورى على الحاكم، وأنَّ الحاكم إذا نحَّاها واستبعدها لزم عزله. قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم فعزله واجب. وأضاف القرطبي: هذا ما لا خلاف فيه »[٤].

لكنَّ فريقًا آخر من العلماء يذهب إلى أن الشورى ليست واجبة على الحاكم؛ وإنَّما هي مندوبة في حقه، مفسِّرين الأمر في قوله تعالى:﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ [الشورى: ٣٨]، إنَّما هو تطييب لقلوب من اتبعه من المسلمين، وتأليف لهم على دينهم، وليروا أنَّه يسمع منهم، ويستعين بهم[٥] كاستشارة إبراهيم عليه السلام لابنه إسماعيل حينما أمر بذبحه[٦].

ثم إنَّه لو كانت واجبة لواظب النبي ﷺ عليها في كل أمر يعرض له؛ لكن ثبت أنَّ النبي ﷺ قد تركها في كثير من المسائل ولم يستشر.

والحق أنَّ الرأي الصحيح - وهو الذي ارتضاه جل المفسرين والعلماء - هو أنَّ الشورى واجبة وجوبًا عينيًّا على الحاكم، وأنَّ الأمر في قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ يفيد الوجوب؛ ما دام أنه لا يوجد قرينة تصرفه إلى الندب، كما يقول علماء الأصول.

والذي يقوِّى هذا، أنَّ هذا الأمر: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ إنَّما كان في أعقاب غزوة أحد، فإنَّه لما كانت مشورة أصحاب النبي ﷺ قد أسفرت إلى الهزيمة في غزوة أحد، ظنَّ

---

(١) مسند الإمام أحمد (٤/ ٣٢٨/ ح ١٨٩٤٨)، سنن البيهقي (٩/ ٢١٨/ ح ١٨٥٨٧)، سنن الترمذي، كتاب الجهاد، باب المشورة (٤/ ٢١٣/ ح ١٧١٤) وقال: حديث حسن.

(٢) يراجع: سيرة ابن هشام، (١/ ٦٢٠).

(٣) المرجع السابق: (٢/ ٦٣).

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (١/ ٤٨٨).

(٥) الطبري: التفسير، مرجع سابق، (٧/ ٣٤٣).

(٦) ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، الطبعة الثالثة، بيروت، المكتب الإسلامي، (١٤٠٤هـ)، (١/ ٤٨٨).

بعض المسلمين أنَّ النبي ﷺ سيتخلى عن الشورى، فنزلت هذه الآية تأكيدًا على وجوبها مهما كانت نتيجتها.

نتيجة الشورى بين الإلزام والإعلام:

الشـــورى مــعــلمة[1]:

ذهب كثير من العلماء إلى أنَّ الشورى معلمة في حق الحاكم وليست ملزمة له؛ فليس عليه حرج في الأخذ برأي غالبية المشيرين، أو تركه.

ومع أنَّ أكثرهم يقول بوجوب الشورى على الحاكم؛ لكنَّهم يصرون على أنَّ القرار الذي يصدر بعد التشاور يكون اختياريًّا؛ أي استشاريًّا فقط لولي الأمر، وبهذا يعتبرون وجوب الشورى مبدءًا دينيًّا، أو أخلاقيًّا أو سياسيًّا فقط، وليس وجوبًا قانونيًّا، يترتب عليه بطلان تصرف الجهة التي لم تلتزم بطلب المشورة.

- الدليل من القرآن:

ويستدلون على رأيهم هذا بقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، قال قتادة: أمر اللَّه تعالى نبيه ﷺ إذا عزم على أمر أن يمضي ويتوكل على اللَّه، لا على مشورتهم[2]. وقال الطاهر ابن عاشور: « فإذا عزمت على الأمر، أي: تبين لك وجه السداد فيما يجب أن تسلكه، فعزمت على تنفيذه - سواء كان على وفق بعض آراء أهل الشورى، أم كان رأيًا آخر لاح للرسول ﷺ سداده، فقد يخرج من آراء أهل الشورى رأيٌ. وفي المَثَل: ما بين الرأيين رأي - فبادر ولا تتأخر وتوكل على اللَّه[3] ».

- الدليل من السنة:

قول الرسول ﷺ لأبي بكر وعمر - رضي اللَّه عنهما -: « لَوْ اجْتَمَعْتُمَا في مَشُورَة مَا خَالَفْتُكُمَا »[4] فيفهم منه أنه يأخذ برأيهما؛ حتى لو خالفهما فيه جمهور الصحابة؛ أي أنَّه لا يمضي رأي أغلبية الصحابة، وإنَّما يكتفي برأي الصفوة.

---

(١) ذهب إلى هذا الرأي: الجصاص: أحكام القرآن (٢/ ٣٣٠) وابن تيمية: السياسة الشرعية، (ص ٨٩) والقرطبي: تفسير القرطبي (٤/ ٢٥٢)، من القدماء. ومن المحدثين: د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم، (ص ٢٤٥)، ود.يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام، (ص ١٢٦)، ود.عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، (ص ٢٢١).

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (٤/ ٢٥٢).

(٣) الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية، (١٩٨٤م)، (٤/ ١٥١).

(٤) مسند أحمد (٤/ ٢٢٧/ ح ١٨٠٢٣).

الشـورى ملـزمـة(١):

- الأدلة من القرآن:

ففي قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فاللّه سبحانه بعدما أمر نبيه ﷺ بالمشاورة قال: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ أي فإذا عزمت بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى، وأعددت له عدته، فتوكل على اللّه في إمضائه، وكن واثقا بمعونته، وتأييده لك، ولا تتكل على طَولك وقوتك(٢).

فقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾، دليل على مسئولية الحاكم على التنفيذ على الانفراد بالرأي بعد المشورة.

وقوله أيضًا: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨]، فالآيتين دليلٌ صريحٌ على وجوب الشورى، وإذا كانت الشورى واجبة، فإنَّ نتيجتها تلزم ولي الأمر، وإلا فما جدواها إذن؟! وما عناؤها في تقويم عوج الفرد، إذا كان من حقه ألا يتقيد بها ؟!(٣).

- الدليل من السنة:

قوله لأبي بكر وعمر: « لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما » فمعنى هذا أن صوتين يرجحان صوتًا واحدًا. وإن كان هو صوت النبي ﷺ ما دام ذلك بعيدًا عن مجال التشريع والتبليغ عن ربه.

وبعدما فسر القائلون بإلزامية الشورى نفس الأدلة التي اعتمد عليها القائلون بإعلامها فإنّي أرى أن أَوْفق المذهبين هو المذهب القائل بإلزامها وذلك للأسباب الآتية:

١ - إلزامية الشورى تتفق مع ما قرره الفقهاء من تسمية أعضاء شورى المسلمين « أهل الحل والعقد » فإذا كان رأيهم غير ملزم، فماذا يحلون ويعقدون؟!

٢ - إنَّ القول بأنَّ الشورى غير ملزمة، يؤدى إلى استبداد الحاكم، وظلم الرعية، وقتل شخصيتها.

(١) من القائلين بهذا الرأي :أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، (ص ٢٢٧)، والشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، (ص ٤٤٢)، والشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا: تفسير المنار، (٤/ ٢٠٥)، والشيخ محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، (ص ٥٥)، والشيخ القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، (ص ١٤٢).

(٢) أ. محمد رشيد رضا: تفسير المنار، (٤/ ٢٠٥).

(٣) الشيخ محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، (ط ٣)، القاهرة، دار الكتب الإسلامية، (١٩٨٤م)، (ص ٥٥).

٣ - الحاكم في الأصل وكيل عن الأمة، وتقتضي الوكالة أن يعمل بإرادتها ورغبتها وتوجهها، لا برغبته وإرادته، ورأى الأمة ممثلة في أهل الشورى، أقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ من رأي الحاكم إذا ما اختلف رأيه مع رأيها.

وخلاصة هذا الخلاف كما قال الشيخ شلتوت: « إنَّ الإسلام الذي يحكم بالبرهان والمنطق السليم في عقائده وشرائعه، وينعى على التقليد والمقلدين، وعلى اتخاذ الهوى إلهًا يمتثل لأمره، لا يمكن أن يُهمل من أصول الحكم ذلك المبدأ الطبيعي في الحياة وهو الشورى، كما لا يمكن أن يريده « محمدة اختيارية » يقصد بها مجرد تأليف القلوب وتطييب النفوس دون العمل به كما يذهب إلى ذلك صنائع الملوك المستبدين، ولا أن يريده « صورة مفتعلة » يبرر بها أرباب الطغيان طغيانهم، وإنَّما يريده أمرًا ثابتًا مقررًا مأمورًا به هو حق لأمة تأخذه بالقوة، وواجب عليها تأثم جميعها بتركه، وحقيقة لها أثـــرها العملي في الحكم وسياسة المجتمع »[١].

الشـورى فيـما لا نص فيـه:

فما جاء فيه نص فقد قضى فيه النص، وخرج عن اختصاص البشر، فلا يمكن أن يكون محلًّا للشورى.

« وإذا كان الإسلام قد أخرج النصوص من نطاق الشورى، فإنَّما أخرج من يد البشر ما لا يحسنون القيام به، ولا يستطيعون الإتيان به على وجهه، وحال بينهم أن يتسلَّطوا على الأسس، التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، والأجهزة التي توجهه، والقوى التي تبعث فيه الحياة الصالحة، وتنمى في أفراده ومجموعه النزعة إلى الخير والفضيلة، وتنتهي بهم إلى السعادة المنشودة »[٢].

أما إن تدخل الشورى في الأمور التي ورد فيها نص قاطع[٣]، فهذا مما يلغي قدسية الكتاب والسنة « إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد، والعبادات، والحلال والحرام مما يُقرر بالمشاورة؛ لكان الدين من وضع البشر »[٤].

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة، الطبعة الثامنة عشرة، القاهرة، دار الشروق، (٢٠٠١م)، (ص ٤٤١، ٤٤٢).

(٢) الشهيد عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، (ص ٢٠١ - ٢١٠).

(٣) أمَّا النصوص غير القاطعة، والمحتملة لعدة تأويلات فلأهل الشورى الحق في إيثار تأويل على تأويل، وترجيح أحد البدائل بما يتفق والمصلحة العامة، والمسائل التي لم يرد بشأنها نص فللمجلس أن يصدر بشأنها ما يراه مناسبًا لروح الإسلام ومبادئه طبقًا لقاعدة المصالح المرسلة.

(٤) أ.محمد رشيد رضا: تفسير المنار، (٣/ ١٦٤).

هذا وإذا كانت الشورى لا تكون فيما ورد فيه نص، كذلك فإنَّها لا يصح أن تنتهي إلى ما يخالف نصًّا أو ما يخرج عن روح الشريعة.

بين الشورى في الإسلام والديمقراطية في الفكر الوضعي:

لقد سبقت الشريعة الإسلامية الفكر الغربي في تقرير مبدأ الشورى بأحد عشر قرنًا، حيث لم تعترف هذه القوانين بمبدأ الشورى إلا بعد الثورة الفرنسية (١٧٨٩م)، اللَّهم فيما عدا القانون الإنجليزي، فقد عرف مبدأ الشورى في القرن السابع عشر، وقانون الولايات المتحدة، الذي أقر المبدأ بعد منتصف القرن الثامن عشر، أما القانون الفرنسي فقد أخذ بمبدأ الشورى في آخر القرن الثامن عشر، وعلى أثر ذلك انتشر مبدأ الشورى، وأخذت به معظم القوانين في القرن التاسع عشر.

فالقوانين الوضعية حين قررت مبدأ الشورى لم تأت بجديد، وإنَّما انتهت إلى ما بدأت به الشريعة الإسلامية، وسارت في الطريق الذي سلكته الشريعة من القرن السابع الميلادي.

وإذا نظرنا إلى أنظمة الغرب نجد أن النظام الديمقراطي يقوم في الأصل على الشورى والتعاون، ولكنه انتهى بسوء التطبيق إلى تسليط المحكومين على الحاكم، وانعدام التعاون بينهما، والنظام الديكتاتوري يقوم في الأصل على السمع والطاعة، والثقة بين الحاكمين والمحكومين، ولكنَّه انتهى بسوء التطبيق، إلى تسليط الحاكمين على المحكومين، وانعدام الثقة بينهما.

أمَّا النظام الإسلامي فيقوم على الشورى والتعاون في مرحلة الاستشارة، وعلى السمع والطاعة والثقة في مرحلة التنفيذ، ولا تسمح قواعده بتسليط فريق على فريق، وبهذا جمع النظام الإسلامي بين ما ينسب إلى الديمقراطية من فضائل، وما ينسب إلى الديكتاتورية من مزايا ومحاسن، ثم هو في الوقت نفسه بريء من العيوب التي تنسب للديمقراطية والديكتاتورية معا[1].

ولعل أهم ما يميز الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية هو أصالة مبدأ الشورى، فهو نظام إلهي سماوي جاء به أمر مباشر لا يحتمل تأويلًا ولا تعطيلًا، بل هو سِيمَا الجماعة المسلمة والدولة الإسلامية.

كما أنه ليس مجرد قاعدة نظرية فحسب، وإنما دخل بالفعل حيز التطبيق العملي، كما

---

(١) الشهيد عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، (١/ ٤١)، بتصرف.

كان الحال في عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين من بعده؛ مما يمثل منهجًا إرشاديًا في دنيا الواقع.

المَطْلَبُ الثَّاني

العدل

إذا كانت الشورى هي القيمة السياسية الأولى في الدولة الإسلامية، فإن قيمة العدل تصير بجوارها جنبًا إلى جنب، فالعدل - كما قيل - هو أساس الملك وروحه.

ومعنى العدل في اللغة: ما قام في النفس أنه مستقيم، وهو ضد الجور؛ يقال: عدل الحاكم في الحكم يعدل عدلًا فهو عادل[1]. والعدل الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. وهو عبارة عن الاستقامة على طريق الحق، بالاجتناب عما هو محظورٌ دينًا[2].

وتعرف السياسة العادلة - فيما يعرفها به علماء الفقه الإسلامي - بأنَّها: « الأحكام والتصرفات التي تعني بإسعاد الأمة، وتعمل على تحقيق مصالحها، وفقًا لمبادئ الشريعة وأصولها العامة[3]، غير متأثرة بالأهواء والشهوات »[4].

مكانة العدل في الإسلام:

لعل المكانة التي جعلها الإسلام في تشريعه للعدل لم تجعلها له أية شريعة سابقة، ولم يبلغ مثلها مكان العدل في أي نظام قانوني قديم أو حديث. وليس أدل على ذلك من آيات القرآن الكريم الكثيرة التي تحض على العدل وتأمر به؛ أمرًا مجملًا شاملًا للشئون كلها - في العديد من الآيات - وأمرًا مفصلًا خاصًّا ببعض الأمور التي يتوقع فيها الحيف والظلم - في بعض الآيات الأخرى[5].

وقد كان أوَّل ما قرره الإسلام - حفظًا لكيان المجتمع البشري - مبدأ العدل بين

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، (١١/ ٤٣٠). (٢) الجرجاني: التعريفات، (ص ١٩١، ١٩٢).

(٣) من فقه الإمام ابن القيم أنه عندما تعرض لتعريف السياسة العادلة، لم يشترط كونها « وفقًا لمبادئ الشريعة وأصولها العامة » إذ يرى أنَّ السياسة العادلة لا يمكن أن تكون مخالفة للشريعة، فحيث تكون العدالة فثم الشريعة؛ لأنَّها جزء منها. ويقول: السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة. يراجع: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: د. محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة المدني، (ص ٥).

(٤) الإمام الأكبر عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، (ص ٤٤)، عن د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، (ص ٨٦٥).

(٥) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٢٠٥).

الناس عني به القرآن الكريم في مكيِّه ومدنيه، وحذر مقابله وهو الظلم في مكيِّه ومدنيه، أمر به عامًّا وخاصًّا؛ أمر به عامًّا، حتى مع الأعداء، الذين يحملون لنا ونحمل لهم من الشنآن والبغض ما تنوء بحمله القلوب ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾، [النحل: ٩٠]، ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ ﴾ [الأنعام: ١٥٢][١].

أمر القرآن الكريم بالعدل هكذا أمرًا عامًّا، دون تخصيص بنوع دون نوع، ولا بطائفة دون طائفة؛ لأنَّ العدل نظام اللَّه وشرعه، والناس عباده وخلقه، يستوون - أبيضهم وأسودهم، ذكرهم وأنثاهم، مسلمهم وغير مسلمهم - أمام عدله وحكمه ﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ [النساء: ١٢٣].

وقد نصَّ القرآن الكريم على وجوب فرض العدل على الناس ولو بالقوة. فقال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحديد: ٢٥].

« فالمقصود من إرسال الرسل، وإنزال الكتب، أن يقوم الناس بالقسط في حقوق اللَّه، وحقوق خلقه... فمن عدل عن الكتاب قوِّم بالحديد »[٢].

أخرج الإمام البخاري عن معقل بن يسار ﷺ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: « مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحُطْهَا بِنَصِيحَةٍ إِلَّا لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ »[٣] وفي رواية مسلم: « مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ وَيَنْصَحُ إِلَّا لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ »[٤] قال ابن حجر: « ويحصل ذلك بظلمه لهم: بأخذ أموالهم، أو سفك دمائهم، أو انتهاك أعراضهم، وحبس حقوقهم، وترك تعريفهم ما يجب عليهم في أمر دينهم ودنياهم، وبإهمال إقامة الحدود فيهم، وردع المفسدين منهم، وترك حمايتهم، ونحو ذلك »[٥]. وهذا كله من ظلمهم والظلم نقيض العدل.

---

(١) الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، (ص ٤٤٥).
(٢) الإمام ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (ص ٢٦).
(٣) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح (٦/ ٢٦١٤/ ح ٦٧٣١).
(٤) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار (١/ ١٢٥/ ح ١٤٢).
(٥) فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، (١٣٧٩هـ)، (١٣/ ١٢٨). ويراجع: د. فرج الوصيف: أسس نظام الحكم =

ويقول الإمام ابن تيمية: « العدل نظام كل شيء: فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق. ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة »[١].

صور العدل:

للعدل صورتان:

الأولى: سلبية، بمنع الظلم وإزالته عن المظلوم، أي بمنع انتهاك حقوق الناس المتعلقة بأنفسهم وأعراضهم وأموالهم، وإزالة آثار التعدي الذي يقع عليهم، وإعادة حقوقهم إليهم، ومعاقبة المعتدي عليها فيما يستوجب العقوبة، وهذا يتجلى في أحكام كثيرة تتعلق بالمعاملات المالية، والحقوقية بوجه أعم، وبالجنايات – وكلها مفصلة في كتب الفقه الإسلامي – بالاستناد إلى أصولها ومصادرها في الكتاب والسنة.

الثانية: إيجابية، وتتعلق أكثر ما تتعلق بالدولة: من إسناد الأعمال إلى أهلها دون محاباة لقرابة أو صداقة، ومن القيام بحق أفراد الشعب في كفالة حرياتهم وحياتهم المعاشيَّة حتى لا يكون فيهم عاجز متروك، ولا ضعيف مهمل، ولا فقير بائس، ولا خائف مهدد، وهذه كلها من واجبات الحاكم في الإسلام[٢].

ومن فقه الإمام ابن تيمية وبُعد نظرته وتمرسه في الحياة أنه يجعل أصل قيام الدول إنما هو العدل حتى ولو لم تكن ذات دين فيقول: « وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم: أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن اللّٰه يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة؛ ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام »[٣].

فالعدل أساس الحكم، وسبب قيامه، وإذا انتفت العدالة، سقط الأمن وهلك الناس، وخرب العمران؛ لذا قد اهتم الخلفاء الراشدون – رضي اللّٰه عنهم – بإقامته مهما كلفهم ذلك، فقد خطب عمر ﷺ الناس موضحًا لهم حقوقهم من العدالة فقال: ألا إني واللّٰه ما أرسل عمالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم

= الإسلامي وخصائصه، الطبعة الثانية، كلية أصول الدين بالمنصورة، (ص ١٦٧).

(١) الاستقامة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، جامعة الإمام محمد بن سعود، (٢/ ٢٤٦، ٢٤٧).

(٢) محمد المبارك: نظام الإسلام.. الحكم والدولة، (ص ٤٥ – ٤٦)، عن د. فرج الوصيف: أسس نظام الحكم، مرجع سابق، (ص ١٦٧).

(٣) مجموع الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار، أنور الباز، المنصورة، دار الوفاء، (٢٨/ ١٤٦).

وسننكم. فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلي، فوالذي نفسي بيده إذا لأقصنَّه منه. فوثب عمرو بن العاص ﷺ فقال: يا أمير المؤمنين، إن كان رجل من المسلمين على رعية، فأدب رعيته، إنك لتقصنه منه؟! قال: إي والذي نفسي بيده لأقصنه منه وقد رأيت رسول اللّه ﷺ يقص من نفسه. ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم(١).

وكان إذا استعمل رجلًا أشهد عليه رهطًا من الأنصار وغيرهم؛ يقول: « إني لم أستعملك على دماء المسلمين ولا على أعراضهم، ولكني استعملتك عليهم لتقسم بينهم بالعدل، وتقيم فيهم الصلاة »(٢).

فلا مجال إذن لتجاوز العدل مهما كانت الغاية، ولا سبيل لمنع الحقوق مهما كان السبب، وبهذا يحيا الفرد في دولته آمنًا مطمئنًا لا يخشى عنتًا أو يترقب سوءًا، فهو والحاكم سواء تحت ظلال العدالة.

المطلب الثالث

المساواة

المساواة في اللغة: مأخوذة من التسوية؛ يقال: استويا وتساويا أي: تماثلا، وساويت بينهما مساواة أي: رفعت أحدهما حتى بلغ قدر صاحبه ومبلغه(٣).

فالمساواة هي: « تشابه المكانة الاجتماعية والحقوقية، والمسئوليات، والفرص للناس في المجتمع، على النحو الذي تقوم فيه الحالة المماثلة فيما بينهم »(٤).

وتقوم المساواة في جانبها النظري على أنَّ الناس سواسية أمام اللّه من حيث الواجب ومن حيث الجزاء: لا فرق بين غني وفقير وحاكم ومحكوم أو بين مسلم وذمي، فقد كفل الإسلام المساواة في ظل المجتمع الإسلامي لغير المسلمين من الذميين والمعاهدين بالمسلمين إلا فيما يتصل بقواعد دينهم، وكفل لهم - فضلًا عن المساواة - حرية العقيدة، وحرية السلوك فيما لا يحرمه دينهم ويحرمه الإسلام(٥).

---

(١) مسند أحمد (١/ ٤١/ ح ٢٨٦)، مستدرك الحاكم (٤/ ٤٨٥/ ح ٨٣٥٦). وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٤٦١/ ح ٣٢٩٢٠).

(٣) الزبيدي: تاج العروس، (٣٨/ ٣٢٥)، ابن منظور: لسان العرب، (١٤/ ٤٠٨).

(٤) د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، القاهرة، دار نهضة مصر، (ص ١١١).

(٥) د. حسين فوزي النجار: الإسلام والسياسة، مطبوعات الشعب، (ص ٧٩).

والقرآن الكريم يعلن غير مرّة أنَّ الناس متساوون في الخلقة وفي الأصل الإنساني؛ فهم جميعًا مخلوقون من تراب ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ﴾ [غافر: ٦٧]. ثم هم أبناء أب واحد وأم واحدة ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣].

والنبي ﷺ يؤكّد هذا المعنى: « إِنَّ اللَّهَ ﷻ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالْآبَاءِ. مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ. أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ. لَيَدَعَنَّ رِجَالٌ فَخْرَهُمْ بِأَقْوَامٍ إِنَّمَا هُمْ فَحْمٌ مِنْ فَحْمِ جَهَنَّمَ، أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنْ الْجِعْلَانِ »[١].

« فالمساواة التي قرّرها الإسلام تتضمن مساواة الأفراد جميعًا أمام القانون، فليس هناك فرد مهما علا مقامه يعلو فوق القانون مكانه، فأمير المؤمنين والولاة، كل أولئك متساوون أمام القانون مع غيرهم من أفراد الأمّة، فلا امتياز لأولئك في شيء على هؤلاء. كما أنّهم جميعًا متساوون أمام القضاء، فليس لطائفة خاصة محاكم خاصة، وليس في الإسلام بوجه عام، منزلة أو ميزة لطائفة أو أسرة معينة من الطوائف أو الأسر، فلا امتياز إلا بالتقوى والعلم وصالح الأعمال، ولا تفرقة بسبب الأصل أو الجنس أو اللون أو الثروة »[٢].

المطلب الرابع

مسئولية الحاكم وطاعته

فالحاكم أو الخليفة – مهما كان مسمّاه – ليس معصومًا عند جمهور المسلمين[٣]، ولهذا لا يُستبعد عليه الخطأ وسوء تقدير الأمور. وإذا كان الحاكم لا يعبِّر عن نفسه فقط، أو هو المتحمِّل لأخطائه من دون الأمة كما قال عمر ﷺ: « إذا زاغ العامل (الحاكم)

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب التفاخر بالأحساب (٢/ ٧٥٢/ ح ٥١١٦)، سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل الشام واليمن (٥/ ٧٣٥/ ح ٣٩٥٦). من حديث أبي هريرة ﷺ. والعبية: الكبر والنخوة. والجعلان: دويبة سوداء تعض. العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤١٥هـ)، (١٤/ ١٦).

(٢) الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، (ص ٤٠)، عن: د. عبد الحميد متولي، مرجع سابق، (ص ٣٧٧، ٣٧٨). ولمزيد من التفاصيل حول مبدأ المساواة في الإسلام يراجع: د. علي عبد الواحد وافي: في مؤلفه: المساواة في الإسلام، القاهرة، دار نهضة مصر.

(٣) يذهب غالب الشيعة إلى عصمة الإمام؛ ولذلك لا يجيزون مساءلته، لكن جمهور المسلمين على خلافهم. يراجع: ابن خلدون: المقدمة، (ص ٢٥٠، ٢٥١)، الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، (١٤٠٤هـ)، (١/ ١٤٥).

زاغت رعيَّته، وإن أشقى الناس من شقيت به رعيَّته »؛ لذا كان من حقِّ الأمة أن تسائله وأن تعرف أي الطرق يريد أن ينحو بها، فإذا اطمأنت الأمة لحاكمها، استسلمت له وأطاعته، ما كان في حدود المعروف الذي يقره الشرع الحنيف.

وهذان الحقَّان - حق الحاكم في طاعته، وحق الأمة في محاسبة حاكمها - مستنبطان أصلًا من أصلي الدين - القرآن والسنة - وإجماع الأمة فيما بعد.

أولًا: حق الأمة في محاسبة الحاكم:

١ - ففي القرآن الكريم: يستفاد مبدأ مسئولية ولاة الأمور بوجه عام من تلك النصوص القرآنية التي توجب الشورى « فلولا أنَّ للأمة حق الرقابة على الحاكم، ما أُمر أن يستشيرها »[١].

كما يستفاد هذا المبدأ من النصوص القرآنية التي تصف بأوصاف الذم أفعال بعض الحكام، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]. فإذا كان فعل الحاكم يعد إفسادًا في الأرض، أو اتباعًا للهوى، فإنَّه يجب على الأمة أن تأمره بالكف عن مثل هذه الأفعال، وإلا كانت مقصرة في واجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإن لم يستجب وجب عليها أن تحاسبه على ذلك وتسائله عنه[٢].

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أقوى الأدلة المستفاد منها أحقية الأمة في مساءلة حاكمها، فإذا كان للأمة - بل واجب عليها - أن تأمر وتنهى حاكمها، فأولى من ذلك أن تحاسبه وتسائله لترى إن كان على صواب أم على غيره.

٢ - كذلك فقد تضمنت السنة النبوية كثيرًا من الأحاديث التي تقرر جواز مساءلة الحاكم عمَّا يأتيه في مباشرته لعمله من مخالفة لأحكام الشريعة، فقد قال رسول اللَّه ﷺ: « كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِه »[٣] وقال ﷺ: « مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ

(١) د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٤٥١).

(٢) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٢٣٢).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩] (٦/ ٢٦١١/ ح ٦٧١٩)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر (٣/ ١٤٥٩/ ح ٢٢١٨٢٩). من حديث: عبد اللَّـه بن عمر رضي الله عنه.

وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ[١] ». ويؤكد هذا المبدأ قوله ﷺ: « إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ »[٢] كما يُستدل على ذلك - مسئولية الحاكم - من الأحاديث التي تأمر بالطاعة لأولى الأمر ولكن بشرط اتباع الحاكم أحكام الشرع الإسلامي، وعدم اتباع الأهواء، كقوله ﷺ: « السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ؛ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ »[٣].

فهذه الأحاديث تقرر « قاعدة الطاعة للحكام في المعروف، وتدل بذلك على وجوب عدم الطاعة في غير المعروف أو في المعصية. وهي تقرر كذلك مبدأ جواز مساءلة الحكام عن أفعالهم »[٤].

٣ - ومما يؤيد هذا المبدأ، ما نهج عليه الخلفاء الراشدون في سياستهم وما أتوا به من الاعتراف بمسئوليتهم، من ذلك ما جاء في خطبة أبي بكر ﷺ عقب توليه الخلافة: « إنِّي قد وليت عليكم ولست بخيركم؛ فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني »[٥] وأيضًا فقد قال في موضع آخر: « إن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني »[٦] وعلى نفس النهج سار عمر بن الخطاب ﷺ فأعلن في الناس: « أيها الناس من رأى فيَّ اعوجاجًا فليقوِّمه.. » فقال له أعرابي: لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا... فرد عمر: « الحمد للَّه الذي جعل في أمة محمد من يقوِّم عمر بسيفه ».

ثانيًا: واجب الأمة في طاعة الحاكم وحدودها:

فطاعة الحاكم المسلم في الدولة الإسلامية واجبة دينًا؛ ما أطاع هذا الحاكم اللَّه ورسوله، وطبق أحكام شريعة الإسلام كاملة غير منقوصة، أو سعى في ذلك قدر وسعه،

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي غير الغاش لرعيته النار (١/ ١٢٥/ح ١٤٢). من حديث: معقل بن يسار ﷺ.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (٢/ ٥٢٥/ ح ٤٣٣٨)، سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب نزول العذاب إذا لم يغير المنكر (٤/ ٤٦٧/ ح ٢١٦٨). من حديث: أبي بكر ﷺ.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٦/ ٢٦١٢/ح ٦٧٢٥)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية (٣/ ١٤٦٩/ ح ١٨٣٩). من حديث: عبد اللّـه بن عمر ﷺ.

(٤) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٢٣٣).

(٥) ابن هشام: السيرة النبوية، مرجع سابق، (٢/ ٦٦١)، ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٩٨٨م)، (٥/ ٢٦٩).

(٦) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، (٢/ ٢٤٥).

وعدل بين العباد - مسلمين وغير مسلمين - فيما تولّاه من الأمور مباشرة بنفسه، وأمر ولاته وقضاته ووزراءه وعمال دولته بإقامة العدل بينهم فيما يتولونه نيابة عنه أو بتكليف منه، أو بحكم اختصاصهم به[١].

فطاعة ولاة الأمر ليست مطلقة، وإنَّما قيدها كونها في معروف، فإن خالفت ذلك فلا طاعة في معصية. وقد جاء القرآن الكريم والسنة المطهرة مؤكدين لهذه الطاعة وموضحين لها:

١ - ففي القرآن الكريم يدل عليها قول اللَّه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩].

والمقصود بأولي الأمر في الآية كما قال أكثر العلماء[٢] هم الحكام، فالآية أمر من اللَّه لعامة الأمَّة بطاعة حكامها، وعدم مخالفتهم - إلا إذا أمروهم بمعصية، فإن تنازعوا واختلفوا ردوا حكمهم إلى كتاب اللَّه وسنة رسوله المرجعية العليا للأمة وحكامها.

٢ - و جاءت السنة النبوية (المبيِّنة للقرآن) تؤكد هذه الطاعة وتبين معالمها، فاصلةً بين الطاعة في المعروف، والعصيان في المنكر، من ذلك قوله ﷺ: « السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ؛ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ »[٣].

وقوله: « إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ »[٤] ويبيِّن أنَّ هذه الطاعة إنَّما هي حق البيعة للإمام فيجب طاعته ونصرته: « مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرِ »[٥].

فطاعة ولي الأمر واجب على الأمة ما دام مقيمًا على الحق، آمرًا بالمعروف. فإن تعدَّى ذلك، سقط الواجب، بل أصبح الواجب هو العصيان وهو ما فهمه الصديق ﷺ

---

(١) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٢٣٤).

(٢) يراجع: الطبري: تفسير الطبري، (٨/ ٤٩٦ - ٤٩٩)، ابن تيمية: السياسة الشرعية، (ص ٩).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٦/ ٢٦١٢/ ح ٦٧٢٥)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء (٣/ ١٤٦٩/ ح ١٨٣٩). والحديث سبق تخريجه.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٦/ ٢٦١٢/ ح ٦٧٢٦)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية (٣/ ١٤٦٩/ ح ١٨٤٠). من حديث علي ﷺ.

(٥) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء (٣/ ١٤٧٢/ ح ١٨٤٤). من حديث: عبد اللّه ابن عمرو بن العاص ﷺ.

وأعلنه عقب توليه « الخلافة »: « أطيعوني ما أطعت اللّه ورسوله فيكم، فإن عصيت اللّه ورسوله فلا طاعة لي عليكم »[١].

الخلاصة:

إذن فالذي نخلص إليه أن الدولة في الإسلام تقوم على مبادئ أربعة أساسية هي قوام الدولة الإسلامية. وهذه المبادئ هي: الشورى، وإقامة العدل، والمساواة بين الناس، ومسئولية الحاكم وطاعته.

هذه المبادئ لا يمكن أن تتحلل الدولة منها، أو تتنازل عنها، وهي مبادئ أصيلة ثابتة بالوحي السماوي، مكتوبة في القرآن والسنة، وقد طبقت بالفعل على أرض الواقع في أزمان ليست بالقليلة في حياة المسلمين؛ فهي ضرورات وليست مجرد حقوق، ومبادئ إلزامية وليست مجرد مناهج إرشادية، وتطبيقها مسئولية وفريضة وليست مجرد نافلة وفضيلة.

* * *

(١) ابن هشام: السيرة النبوية، مرجع سابق، (٢/ ٦٦١)، ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، (٥/ ٢٦٩).

خاتمة الباب الأول

في هذا الباب تعرض الباحث لثلاثة مصطلحات رئيسة، وهي في ذات الوقت عمدة البحث بأكمله.

المصطلح الأول: مصطلح التعددية: وهذا المصطلح هو قوام الفصل الأول. وقد تطرق الباحث من خلال ذلك المصطلح إلى التعريف بالتعددية من خلال اللغة؛ وخلص من هذا التعريف إلى أنه مصدر صناعي يعني قابلية وجود أكثر من شيء واحد عدديًا. ثم كان الحديث عن معنى التعددية كمفهوم وأنها تختلف عنها كمصطلح. وقد خاض الباحث في مجالات التعددية وخلص إلى أن أهم مجالاتها تتمثل في: تعددية الحقيقة والقيم، والتعددية الدينية، والتعددية السياسية، والتعددية الثقافية والاجتماعية. وقد أسهب الباحث في الحديث عن كل مجال من مجالاتها في الفكرين الإسلامي والغربي، وخلص إلى أن مجالات التعددية تتداخل ولا يمكن فصل أحدها والاستغناء به عن الآخر، إلا أن الإسلام لا يقر تعددية الحقيقة والقيم ويقر ما سوى ذلك.

ثم كان الحديث عن ركائز التعددية في الإسلام ليكون خاتمة للفصل الأول.

أما المصطلح الثاني: الذي كان قوام الفصل الثاني، فهو مصطلح الحزب: وكان التعرض من خلاله إلى معاني الحزب في اللغة وفي الأصول الإسلامية، وبعد ذلك إلى المصطلح من التأريخ له وتطور معانيه في العصر الحديث، وخلص الباحث إلى أن التعريف الأوفق للحزب السياسي أنه: مجموعة من الأفراد يجمعهم تنظيم دائم، وله برامج محددة يسعى للوصول إلى السلطة، أو التأثير فيها؛ من أجل تنفيذ برامجه وأفكاره، وذلك من خلال المساندة الشعبية.

ثم بعد ذلك تطرق الحديث للمصطلح الثالث وهو مصطلح الدولة الإسلامية: وبعد أن تم الكلام عن مفهوم الدولة بشكل عام تعرض الباحث لمفهوم الدولة الإسلامية بشكل خاص، وأهم المبادئ السياسية التي تحكمها.

* * *

الْبَابُ الثَّانِي

التأصيل الإسلامي لتعدد الأحزاب داخل الدولة الإسلامية





تمهيد

من الأمور التي اشتد الجدل حولها في العصر الحديث - وخصوصًا بعد انطلاق الصحوة الإسلامية الحديثة[1] - أمر الأحزاب السياسية، وهل يقرها الشرع الحنيف ويعترف بها، أم ينبذها ويعاديها؟

ومن الغريب حقًّا أنَّ المكتبة الإسلامية تكاد تكون خاوية من مرجع يشفي غليل الباحث عن مشروعية تعدد الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية... وإذا بات وجود الأحزاب أمرًا واقعًا؛ فإنَّه أصبح من الواجب إثبات رأي الشرع في هذه الظاهرة: من ناحية هل يجيز الشرع الإسلامي وجود الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية؟ وإذا كان يجيزها، فهل يبيحها بإطلاق أم يضبطها بضوابط ويحدها بحدود؟ وما هي هذه الضوابط وهذه الحدود؟

وهذا الباب يعمد أساسًا إلى الإجابة على هذه الأسئلة، محاولًا استخلاص رؤية فقهية لقضية تعدد الأحزاب وذلك من خلال الفصول التالية:

الفصل الأول: تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية بين المنع والإباحة.

الفصل الثاني: الضوابط الحاكمة للتعددية الحزبية.

الفصل الثالث: التعددية الحزبية.. نظرة تقويمية.

* * *

---

(١) نشأت الصحوة الإسلامية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. يراجع: د. عبد اللّه ناصح علوان: ماذا عن الصحوة الإسلامية في العصر الحديث؟، القاهرة، دار السلام، (ص ٧ - ١٠).

الفَصْلُ الأوَّلُ

تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية بين الرفض والقبول



اتجه فقهاء الإسلام المعاصرون حول هذه القضية إلى ثلاثة اتجاهات: اتجاهين متطرفين وواحد وسط.

أما أحد الاتجاهين المتطرفين فهو اتجاه المنع بإطلاق، وأنَّ كل تجمع يطلق عليه لفظ حزب فهو مذموم، والحزبية في أصلها مذمومة بعيدة عن روح الإسلام ونهجه. وراح يدلل على وجهة نظره هذه بكل ما يصلح أن يكون دليلًا، سواء من القرآن الكريم أو من السنة أو العقل والمنطق.

وفي الطرف المقابل نجد الاتجاه الآخر، يبيح الحزبية بإطلاق، وراح أيضًا يدلل على ذلك معتمدًا على فكرة احترام رؤية واختيار الأفراد، وأنه أولًا وأخيرًا لا بقاء في المنتهى إلَّا للأصلح ﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الرعد: ١٧].

وبين هؤلاء وأولئك اتجاه آخر يذهب إلى أنَّ الشرع الحنيف يقدر الأمور بقدرها، وأنَّ فكرة الحزبية في ذاتها ليست ممنوعة ولا مرغوبة وإنَّما هي وسيلة مباحة؛ ما صلح مبدؤها، وصلح هدفها، والتزمت بالشريعة الإسلامية. ومذمومة فيما لو خالفت ذلك.

وفي ضوء الاتجاهين الأول والثالث[١] يأتي هذا الفصل ليناقش كلًّا منهما مع تقييم كل رأي واستخلاص رؤية نهائية لهذه القضية، وذلك من خلال ثلاثة مباحث كالآتي:

المبحث الأول: اتجاه القائلين برفض الأحزاب السياسية في الإسلام.

المبحث الثاني: اتجاه القائلين بقبول التعددية الحزبية في إطار الأصول الشرعية.

المبحث الثالث: الاتجاهان بين التقييم والتقويم.

* * *

---

(١) نكتفي هنا ببحث الاتجاهين الأول القائل بحرية الأحزاب السياسية، والاتجاه الثالث القائل بإباحتها في ظل الإطار الإسلامي. وسيأتي الحديث عن الاتجاه الذاهب إلى إباحة الحزبية بإطلاق ضمن الفصل الثاني من هذا الباب: (الضوابط الحاكمة للتعددية الحزبية).

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

اتجاه القائلين برفض الأحزاب السياسية في الإسلام

يرى أصحاب هذا الاتجاه[١] أنَّ نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي، ولا تتسع له قواعد المذهبية الإسلامية؛ لما يخرقه من الأصول والقواعد الشرعية، ولما يفضي إليه من المآلات الوخيمة والعواقب المنكورة، وأنَّه يجب أن تُسد الذرائع إليه بكل سبيل[٢].

وقد استند أصحاب هذا الاتجاه إلى الأصول الإسلامية - القرآن والسنة - آخذين منها ما يدل صراحة أو تعريضًا على حرمة الأحزاب - من وجهة نظرهم - كذلك استندوا إلى أدلة مأخوذة من روح الإسلام ومقاصده، والطبيعة الكلية للمذهبية الإسلامية. وسنحاول هنا استقصاء أدلتهم حول مذهبهم في رفض تعدد الأحزاب، ونترك مناقشة هذه الأدلة إلى المبحث التالي.

أما الأدلة التي اعتمدوا عليها فيمكن إجمالها وإبرازها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: ذم التفرق والتحزب في الأصول الإسلامية.

المطلب الثاني: تعدد الأحزاب لا يتسق مع طبيعة الإسلام.

المطلب الثالث: عدم شرعية الوسيلة والهدف في الأحزاب السياسية.

---

(١) من أنصار هذا الاتجاه:

١ - الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الصحوة، (١٩٨٧م)، (ص ٣٤).

٢ - الشيخ بكر بن عبد اللّه أبو زيد: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الحرمين، (ص ١٠٤).

٣ - د. مصطفى كمال وصفي: مصنفة النظم الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة وهبة، (١٩٧٧م)، (ص ٣٣١).

٤ - أ. سيد قطب، معالم في الطريق: الطبعة السابعة عشرة، دار الشروق، (١٩٩٣م)، (ص ١٤٩).

٥ - عائشة محمد: الإسلام والحزبية، الطبعة الثانية، طرابلس، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، (ص ١٢٣).

٦ - اللجنة الدائمة للإفتاء، برئاسة الشيخ عبد العزيز بن باز، ضمن الفتوى رقم (١٦٧٤ في ٧/ ١٠/ ١٣٩٧هـ).

(٢) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الإعلام الدولي، (١٩٩٢م)، (ص ٤٢). علمًا بأن د. صلاح الصاوي من مؤيدي مشروعية تعدد الأحزاب ما التزمت بالأطر الإسلامية.

المطلب الرابع: غربة الأحزاب عن البيئة الإسلامية مع وجود البديل الإسلامي.

المَطلَبُ الأوَّلُ

ذم التفرُّق والتحزب في الأصول الإسلامية

فالقرآن الكريم وكذلك السنة النبوية المطهرة، مليئان بالحضِّ على جمع الكلمة، ونبذ التفرُّق. والأحزاب لا شك أنَّها تؤدي إلى التفرقة بين الأمة، وتقسيمها إلى شيَع متحالفة. مع أنَّ القرآن الكريم والسنة أيضًا لم يخل كل منهما من ذم مباشر للأحزاب بعينها. حتى لا يترك المجال لمتأوِّل يتأوَّل أنَّ الأحزاب ما لم تؤد إلى الفرقة فهي مباحة. إذ إنَّ الأثر السلبي للأحزاب لا يتبين لكل أحد.

○ الفَرْعُ الأَوَّلُ: **ذم التفرق في الأصول الإسلامية:**

أولًا: الأدلة من القرآن الكريم:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣١، ٣٢].

فالآيتان صريحتان في ذم التفرق، بل إنَّها صفة لصيقة بالمشركين وأهل الضلال كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [الحج: ٥٣]. واللَّه ﷻ يبرئ النبي ﷺ من أفعالهم وتفرقهم، ثم إنَّ الآية الثانية قد أضافت أمرًا مهمًّا وهو أنَّ الحزب من لوازم الفرقة. وإذا كان هذا هو حال التفرق ولا سيما إذا كان في الدين، فهو غير جائز في شريعتنا وينأى بنا عنه الإسلام.

يقول الشيخ صفي الرحمن المباركفوري[1]: «إنَّ اللَّه تعالى وصف المشركين بالتفرُّق في الدين، ونهى المؤمنين وبرأ رسوله ممن يفعل ذلك، فدلَّ ذلك على أنَّ النهي للتحريم، والتفرق في الآيتين يشمل كل تفرق، سواء أكان ذلك التفرق والاختلاف في العقيدة أم الفقه أم السياسة، ويؤيد ذلك أنَّ اللَّه نهى عن مطلق التنازع، فقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ

---

(١) صفي الرحمن المباركفوري (٤ يونيو١٩٤٣ - ٤ ديسمبر ٢٠٠٦) أحد علماء علم الحديث في الهند. تميز بعلمه الغزير وتواضعه الجم، و قد شارك في ندوات ومحاضرات في مختلف أرجاء الهند وفي الولايات المتحدة والسعودية وكثير من الدول الأخرى. عمل بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (١٩٨٨ - ١٩٩٨م). من مؤلفاته: «الرحيق المختوم»، «مختصر تفسير ابن كثير»، «سنة المنعم في شرح صحيح مسلم». الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ ﴾ [الأنفال: ٤٦]. فتكون الأحزاب السياسية محرمة لأنها من أهم مظاهر التفرق »[(١)]... « وقد ظنَّ بعضهم أنَّ تقييد التفرقة بالدين يقتضي جواز الافتراق في السياسة وغيرها من الأمور الدنيوية، بل وفي المسائل الفقهية الفرعيَّة أيضًا، وذلك لأنَّ المراد عندهم بالدين هو العقيدة والأركان الأساسية فقط... وقد غلا بعضهم في ذلك حتى قالوا: إنَّ الاختلاف في الفروع والأمور الدنيوية رحمة، وهذا ظن فاسد؛ فالاختلاف في الدين كما يطلق ويراد به الاختلاف في العقيدة والشريعة، كذلك يُراد به افتراق أهل دينٍ واحد أيًّا كان أساس هذا الافتراق. قال تعالى: ﴿ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ ﴾ فلم يقيد التنازع بشيء ليشمل جميع أنواعه »[(٢)].

ويقول الشهيد سيد قطب[(٣)]، في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍ ﴾ [الأنعام: ١٥٩]: « إنَّه مُفترق الطريق بين الرسول ﷺ ودينه وشريعته ومنهجه كله وبين سائر الملل والنحل، سواء كان من المشركين الذين كانت تمزِّقهم أوهام الجاهلية وتقاليدها وعاداتها شيعًا وفرقًا وقبائل وعشائر وبطون، أو من اليهود والنصارى ممَّن قسمتهم الخلافات المذهبية مللًا ونحلًا ومعسكرات ودولًا. أو من غيرهم ممَّن كان وما سيكون من مذاهب ونظريات وتصورات ومعتقدات وأنظمة إلى يوم الدين... إنَّ رسول اللَّه ﷺ ليس من هؤلاء كلهم في شيء... إنَّ الإسلام إسلام فحسب... والشريعة الإسلامية شريعة إسلامية فحسب... ورسول اللَّه ﷺ ليس في شيء على الإطلاق من هذا كله إلى آخر الزمان »[(٤)].

ويقول الشيخ رشيد رضا[(٥)]: « ذكَّر اللَّه تعالى هذه الأمة بما هي عرضة له، بحسب سنن الاجتماع، من إضاعة الدين، بعد الاهتداء به، بمثل ما أضاعه به من قبلهم، وهو

---

(١) الأحزاب السياسية في الإسلام، (ص ٣٥، ٣٦). (٢) المرجع السابق، (ص ٨٥).

(٣) سيد قطب إبراهيم (١٩٠٦ – ١٩٦٦م) مفكر إسلامي مصري، من مواليد قرية (موشا) في أسيوط. تخرج بكلية دار العلوم (بالقاهرة) وعمل في جريدة الأهرام. وأوفد في بعثة لدراسة (برامج التعليم) في أمريكا (١٩٤٨ – ١٩٥١م) ولما عاد انتقد البرامج المصرية وكان يراها من وضع الإنجليز، وطالب ببرامج تتمشى والفكرة الإسلامية. وانضم إلى الإخوان المسلمين، فترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم (١٩٥٣ – ١٩٥٤م) وسجن معهم، حتى تم إعدامه عام (١٩٦٦م). من مؤلفاته: « في ظلال القرآن »، « الإسلام ومشكلات الحضارة »، « السلام العالمي والإسلام »، « المستقبل لهذا الدين ». الزركلي: الأعلام، (٣/ ١٤٧، ١٤٨).

(٤) في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، (٣/ ١٢٣٩).

(٥) سبق ترجمته.

الاختلاف والتفرُّق فيه لمذهب من المذاهب، وإمام من الأئمة، فيضيع العلم، وتنفصم عروة الوحدة، وتصبح الأمَّة بعد أخوة الإيمان أممًا متعادية، ليس لها مرجع متفق عليه، يجمع كلمتها »[١].

٢ - في قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ [الأنعام: ٦٥].

فهذه الآية تدلُّ على أنَّ التفرق إلى شِيَع وما يؤدي إليه من اقتتال وانشقاق، يُعتبر عذابًا يوازي ما ورد في الآية من أشكال العذاب. وإنَّ واجبنا أن نتجنب أي خطوة في هذا الطريق، مهما كان الجهد الذي نبذله في سبيل ذلك؛ لذا فإنَّه يجب تجنب الانضمام إلى جماعة يمكن أن ننحدر من خلالها إلى مستوى الحزبية؛ لأنَّ في ذلك الهلاك الأكيد[٢].

٣ - قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٣ - ١٠٥]. وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ [الأنفال: ٤٦]. وقوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورى: ١٣].

ففي هذه الآيات حث على التوحد، ونبذ التفرق، فالفرقة طريق النِّزاع، وهو مفضٍ - مؤكدًا - إلى الفشل « لأنه يثير التباغض، ويزيل التعاون بين القوم، ويحدث فيهم أن يتربص بعضهم ببعض الدوائر، فيحدث في نفوسهم الاشتغال باتقاء بعضهم بعضًا، وتوقُّع عدم إلفاء النصير عند المآزق، فيصرف الأمة عن التوجه إلى شغل واحد فيما فيه نفع جميعهم »[٣].

فالآيات تنهى - كما يقول ابن عطية[٤] - « عن المهلك من تفرق الأنحاء والمذاهب،

---

(١) تفسير المنار، مرجع سابق، (٨/ ١٨٨).

(٢) خالد إسحاق: الأحزاب السياسية في الإسلام، (ص ٣٧، ٣٨)، عن مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٢٧٩).

(٣) الإمام الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون، (١٩٩٧م)، (١٠/ ٣١).

(٤) عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي (٤٨١ - ٥٤٢هـ) من محارب قيس، الغرناطي، أبو محمد:=

والخير كله في الألفة واجتماع الكلمة »[1].

يقول الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: «....إنَّ اللَّه تعالى أوجب - على المسلمين - الوحدة ولزوم الجماعة، واجتناب ما يؤدي إلى الافتراق، والأحزاب تؤدي إلى الافتراق؛ فهي محرمة »[2].

ويقول الأستاذ حسن البنَّا[3]: « إنَّ الإسلام وهو دين الوحدة في كل شيء، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعًا فضلًا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد، لا يُقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه، والقرآن الكريم يقول: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ويقول رسول اللَّه ﷺ : « أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَفْضَلَ مِنْ دَرَجَةِ الصِّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ؟ » قَالُوا: بَلَى، قَالَ: « صَلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ فَإِنَّ فَسَادَ ذَاتِ الْبَيْنِ هِيَ الْحَالِقَةُ. لَا أَقُولُ تَحْلِقُ الشَّعرَ، وَلَكِنْ تَحْلِقُ الدِّينَ[4] ».

وكل ما يستتبعه هذا النظام الحزبي، من تنابز وتقاطع، وتدابر وبغضاء، يمقته الإسلام أشد المقت، ويحذِّر منه في كثير من الأحاديث والآيات »[5].

ثانيًا: الأدلة من السنَّة النبوية المطهرة:

فالأحاديث الآمرة بلزوم الجماعة وعدم الخروج عنها كثيرة في كتب السنَّة، وسواء كان الخروج بالمعاداة لها والانقلاب عليها، أم كان بمجرد انتهاج منهج مخالف أو مغاير لها، من ذلك:

=مفسر فقيه، أندلسي، من أهل غرناطة. عارف بالأحكام والحديث، له شعر. ولي قضاء المرية، وكان يكثر الغزوات في جيوش الملثمين. له كتاب: « المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ». الزركلي: الأعلام، (٣/ ٢٨٢).

(١) المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٩٣م)، (٥/ ٢٩).

(٢) الأحزاب السياسية في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٣٨).

(٣) حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنَّا (١٩٠٦ - ١٩٤٩م) مؤسس جمعية (الإخوان المسلمين) بمصر، وصاحب دعوتهم، ومنظم جماعتهم. ولد في المحمودية (قرب الإسكندرية) وتخرج بمدرسة دار العلوم بالقاهرة، واشتغل بالتعليم. أقام بالإسماعيلية أوَّل دار (للإخوان) ثم انتقل مركزها إلى القاهرة، وتبع الإخوان في زمنه خلقٌ كثير جاوزوا نصف مليون، حتى خشي الساسة منه على الحكم فاغتالوه عام (١٩٤٩م). الزركلي: الأعلام، (٢/ ١٨٣، ١٨٤).

(٤) سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب منه (٢٥٢٥/ح ٢٥٠٩)، مسند أحمد (٦/ ٤٤٤/ ح ٢٧٥٤٨). من حديث: أبي الدرداء ﷺ.

(٥) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنَّا، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، (١٩٩٢م)، (ص ١٦٨).

١ - قوله ﷺ: « عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ. فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ. مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ، فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ »(١). وقوله ﷺ: « مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا، فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ »(٢). وقوله ﷺ: « مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ ؛فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ »(٣).

٢ - وقوله ﷺ: « لَا تَخْتَلِفُوا، فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ اخْتَلَفُوا؛ فَهَلَكُوا »(٤)، وقوله ﷺ: « لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ »(٥).

٣ - قوله ﷺ: « مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ »(٦).

« ففي هذه الأحاديث أمر صريح بلزوم الجماعة، ونهي صريح عن الفرقة، وتوعد صريح للمفارق للجماعة بميتة الجاهلية، بل وبالقتل إذا اقتضى الأمر محافظة على وحدة الأمَّة، وفي كل ذلك ما يؤكد على النَّهي عن الأحزاب التي تشرذم الأمَّة وتجعلها شيَعًا متنافسة، لا يقوم بعضها إلا على أنقاض الآخر »(٧).

٤ - قوله ﷺ: « افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. وَتَفَرَّقَتْ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً »(٨) وفي رواية « كُلُّهَا فِي

---

(١) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب لزوم الجماعة (٤/ ٤٦٥/ح ٢١٦٥)، المستدرك على الصحيحين (١/ ١٩٧/ ح ٣٨٧). من حديث: عبد اللّـه بن عمر - رضي اللّـه عنهما -.

(٢) سنن الترمذي، كتاب الأمثال، باب مثل الصلاة والصيام والصدقة (٥/ ١٤٨/ ح ٢٨٦٣)، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب الخوارج (٢/ ٦٥٥/ ح ٤٧٥٨). والربقة: ما يجعل في عنق الدابة كالطوق يمسكها لئلا تشرد.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: سترون بعدي أمورًا تنكرونها (٦/ ٢٥٨٨/ ح ٦٦٤٦)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (١٨٤٩). من حديث: عبد اللّـه بن عباس - رضي اللّـه عنهما -.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الأشخاص والملازمة والخصومة بين المسلم واليهودي (٢/ ٨٤٩/ ح ٢٢٧٩). من حديث: عبداللّـه بن مسعود ﷺ.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: لا ترجعوا بعدي كفارًا (٦/ ٢٥٩٣/ ح ٦٦٦٧)، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: لا ترجعوا بعدي كفارًا (١/ ٨١/ ح ٦٥). من حديث: جرير ابن عبد اللّـه ﷺ.

(٦) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (٣/ ١٤٧٩/ ح ١٨٥٢). من حديث: عرفجة ﷺ.

(٧) د. صلاح الصاوي:التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٤٣).

(٨) سنن أبي داود، كتاب السنة، باب شرح السنة (٢/ ٦٠٨/ ح ٤٥٩٦)، مسند أحمد (٢/ ٣٢٢/ ح ٨٣٧٧). من=

النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً »[١].

ولعلَّ هذا الحديث هو أشهر الأحاديث التي ذكرت التفرق في الدين، وعليه بنى القائلون مذهبهم بمنع الأحزاب، وهو عمدتهم في هذا الباب، ويؤيدون كلامهم بحديث حذيفة بن اليمان ﷺ في حديث طويل رواه عن النبي ﷺ «.... فما تأمُرُني إنْ أدْرَكَني ذلك؟ قال ﷺ: تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ. قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟، قال: فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ »[٢].

○ الفرع الثاني: ذم الأحزاب والتحزُّب بشكل خاص في الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي:

إذا كان التفرق والتشرذم - كما مر معنا - من الأمور المذمومة بشكل عام في المصادر الإسلامية، وإذا كان هذا الذم دليلًا كافيًا على ذم الحزبية؛ إذ إنها مؤدية لا محالة إلى تفرق الأمة وتشتتها. ومع هذا فإن الأصول الإسلامية قد تطرقت إلى ذم الحزبية بشكل خاص، حتى تغلق الطريق على متأول أن يتأول أو معارض أن يعارض. وقد جاء هذا الذم مؤكدًا في القرآن والسنة والتراث الإسلامي.

أولًا: ورود لفظ " حزب " في القرآن الكريم بدلالة الذَّم:

فقد ورد اللفظ في أربع عشرة آية قرآنية بدلالة تفيد الذم. تارة يُطلق على الجمع الذي يتبع الشيطان، ونجد ذلك في قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ [المجادلة: ١٩].

وتارة يُطلق على الجماعات التي حاربت الأنبياء مثل قوله تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٢﴾ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ ﴾ [ص: ١٢، ١٣]. وتارة ثالثةً يُطلق على القبائل التي تحالفت ضد رسول الله ﷺ في غزوة الخندق في مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٢].

= حديث أبي هريرة ﷺ.

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم (٢/ ١٣٢٢/ ح ٣٩٩٢). من حديث: عوف بن مالك ﷺ. ولتفاصيل أكثر في طرق هذا الحديث وتخريجه وبيان ألفاظه يراجع: سليم الهلالي، نصح الأمة في فهم أحاديث افتراق هذه الأمة، عمان، دار الأضحى، (١٤٠٩هـ).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة (٦/ ٢٥٩٥/ ح ٦٦٧٣)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (٣/ ١٤٧٥/ ح ١٨٤٧).

« فالأحزاب لم تُذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالذم والوعيد. واقتصرت الإشارة بها إلى أعداء الدين. وفي المقابل لم يُشَر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط، وإنَّما أشير إليهم بصيغة المفرد على أنَّهم حزب اللَّه، وذلك في موضعين اثنين في القرآن الكريم(١)، فدلَّ ذلك على أنَّ المذهبية الإسلامية لا تتسع إلا لحزب واحد فقط هو حزب اللَّه، أمَّا الأحزاب فهي تعبير يتسع لجميع الفرق والنحل الخارجة عن جماعة المسلمين »(٢).

ثانيًا: ورود لفظ « حزب » في السنة النبوية بدلالة الذم:

أمَّا في السنة النبوية فإنَّ كثيرًا من الأحاديث النبوية قد أطلقت لفظ أحزاب على الجمع المشرك المحادد للَّه ولرسوله.

١ - فعن عبد اللَّه بن أبي أوفى قال: دعا رسول اللَّه ﷺ على الأحزاب فقال: « اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ سَرِيعَ الْحِسَابِ اللَّهُمَّ اهْزِمْ الْأَحْزَابَ اللَّهُمَّ اهْزِمْهُمْ وَزَلْزِلْهُمْ »(٣).

٢ - عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا قَفَلَ مِنْ غَزْوٍ أَوْ حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ يُكَبِّرُ عَلَى كُلِّ شَرَفٍ مِنْ الْأَرْضِ ثَلَاثَ تَكْبِيرَاتٍ ثُمَّ يَقُولُ: « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. آيِبُونَ، تَائِبُونَ، عَابِدُونَ، سَاجِدُونَ، لِرَبِّنَا حَامِدُونَ. صَدَقَ اللَّهُ وَعْدَهُ، وَنَصَرَ عَبْدَهُ، وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ »(٤).

فورود لفظ « حزب » في السنة بدلالة « الذم » أيضًا يؤكد النهي الصريح الصادر من الخالق ﷻ ورسوله للأمَّة عن التحزب.

ثالثًا: ورود لفظ حزب في التراث الإسلامي بدلالة الذم:

ويضيف أنصار هذا الاتجاه دليلًا آخر يستندون عليه في تأكيد رأيهم. وهو ما تركه لفظ « حزب » من أثرٍ سيء في التراث الإسلامي، ممَّا أضفى على اللفظ واقعًا غير مستحب عند المسلمين للأسباب الآتية(٥):

---

(١) [المائدة: ٥٦]، و [المجادلة: ٢٢].

(٢) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٤٢).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة (٣/ ١٠٧٢/ ح ٢٧٧٥)، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهية تمني لقاء العدو (٣/ ١٣٦٢/ ح ١٧٤٢).

(٤) صحيح البخاري، أبواب العمرة، باب ما يقول إذا رجع من الحج أو العمرة (٢/ ٦٣٧/ ح ١٧٠٣)، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما يقول إذا قفل من سفر الحج وغيره (٢/ ٩٨٠/ ح ١٣٤٤).

(٥) د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٩، ١٠).

أولًا: يذكرهم بالموقف التاريخي للأحزاب التي تحالفت لمحاربة رسول اللَّه ﷺ في غزوة الخندق، التي سميت أيضًا «بغزوة الأحزاب»[١].

ثانيًا: يذكرهم أيضًا بالأحداث الدموية التي شهدتها الخلافة الإسلامية في عقدها الأخير، بسبب الصراع على الخلافة؛ إذ كان منشأ هذا الصراع ظاهرة التحزُّب والانقسام التي ابتليت بها الأمة الإسلامية، وكانت بداية أعمال هذه الأحزاب قيامهم بقتل الخليفة عثمان بن عفان ﷺ ثالث الخلفاء الراشدين، فإنَّهم قد تحزبوا ضد عثمان بن عفان، وأبدوا معارضتهم الشديدة لسياسته، فرموه بسوء التدبير والانحراف عن الحقِّ والميل إلى القبيلة وما إلى ذلك، وقتلوه وسفكوا الدَّم الحرام، ثم نصبوا عليًّا ﷺ خليفة للمسلمين والذي نشطت في عهده المعارضة، مثل معارضة أصحاب الجمل ومعارضة معاوية ﷺ وأهل الشام ومعارضة الخوارج. وهكذا قامت المعارضات وبدأت الأحزاب السياسية تطالب ببعض الحقوق العادلة واقعيًّا أو حسب زعمها، إلا أنَّها كلها باءت بالدمار والفساد.

ومن آثار هذا التحزب أنَّ كل فريق يتعصب لموقفه، ويجمع الأنصار لتؤيده في دعواه، معتقدًا أنَّه على طريق الحق، سالكًا سبيل القوة للوصول إلى ما يريد؛ الأمر الذي أسفر عن تمزيق كيان الأمة.

ثالثًا: الملابسات السيِّئة التي لازمت النظام الحزبي في ظل التدخُّل الأجنبي الذي كان يهدف إلى تمزيق الأمَّة بهدف السيطرة الدائمة[٢].

المَطْلَبُ الثَّانِي

تعدد الأحزاب لا يتسق مع طبيعة الإسلام

فالإسلام جاء ليوحد الأمة لا ليفرِّقها. فالأصل في الأمة الإسلامية أن تكون أمة واحدة. وإذا كان هذا الأصل - توحيد الأمة - من أهمِّ مقاصد الإسلام، فإنَّه لا يسمح بتفريقها ولا تحزيبها؛ ولهذا نهى الإسلام عن التحالفات في الإسلام، كذلك فإنَّه نهى عن عقد الولاء على غير الدين، فالولاء والبراء مؤسسٌ على الدين لا على الأشخاص والأحزاب والهيئات.

---

(١) يراجع د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية «دراسة مقارنة»، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٩٦م)، (ص ٤٣٢).

(٢) د. عبد الحميد الأنصاري، المرجع السابق، (ص ٤٣٢).

○ الفرع الأول: **الأحزاب تتعارض مع مبدأ وحدة الأمة الإسلامية:**

من الأمور التي لا يجوز التعدِّي عليها، أو المساس بها، هي الوحدة التي مُيزت بها الأمة الإسلامية كما قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢]. وكرر هذه الحقيقة في موضع آخر: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون: ٥٢]؛ ولذا كان جزاء المعتدي على هذه الوحدة أو من تسوِّل له نفسه التفريق بين الأمة أن يُقتل بالسيف كما قال ﷺ: « مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ »[١].

« فجماعة المسلمين على « منهاج النبوة » لا تقبل التشطير ولا التجزئة، فالنبي ﷺ من حين بعثته نبيًّا رسولًا إلى وفاته ﷺ، ثم صحابته - رضي الله عنهم - فمن تبعهم بإحسان، كانت دعوتهم لتكوين « جماعة المسلمين » حاملة « راية التوحيد » لا « لجماعة من المسلمين »، وقد أوصى ﷺ بذلك، وأنَّهم هم المسلمون، وهم الطائفة المنصورة، وهم الفرقة الناجية، وهم السلف الصالح، وهم من كان على مثل ما عليه النبي ﷺ وأصحابه وأمر بلزومهم، ونهى عن مفارقتهم، والشذوذ عنهم، كما نهى عن تفرقهم، ونصوص الكتاب والسنة في هذا متكاثرة »[٢].

وقد مضى الصدر الأول من الصحابة على المنهاج الذي رسمه النبي ﷺ لا يعرفون إلَّا دينًا واحدًا، ولا ينتسبون إلَّا إلى أمة واحدة. وقد تفاخر قوم أمام سلمان الفارسي ﷺ بأنسابهم وهو صامت لا يتكلم وعندما سألوه: ابن من أنت؟ فقال: أنا ابن الإسلام.

فالإسلام ينبذ العصبيات والقبليات كما قال النبي ﷺ: « لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّة »[٣] وسماها دعوى الجاهلية عندما اختصم مهاجريٌّ وأنصاريٌّ فصاح المهاجري: يا للمهاجرين، وصاح الأنصاري: يا للأنصار، فقال ﷺ: « ما هذا؟ أَدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ! »[٤].

قال ابن القيم: « الدُّعاء بدعوى الجاهلية كالدُّعاء إلى القبائل والعصبيَّة لها وللأنساب.

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب بيان حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (٣/ ١٤٧٩/ح ١٨٥٢). وقوله « أن يشق عصاكم » معناه: أن يفرق جماعتكم كما تفرق العصا المشقوقة وهو عبارة عن اختلاف الكلمة وتنافر النفوس. يراجع: تعليق أ. محمد فؤاد عبد الباقي على صحيح مسلم، (٣/ ١٤٧٩).

(٢) بكر أبو زيد: حكم الانتماء للأحزاب والجماعات، مرجع سابق، (ص ٤٥).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في العصبية (٢/ ٧٥٣/ح ٥١٢١). وضعفه الألباني.

(٤) سنن البيهقي الكبرى (١٠/ ١٣٧/ح ٢٠٢٥٤)، مسند أحمد (٣/ ٣٢٣/ح ١٤٥٠٧). من حديث: جابر بن عبد اللـه - رضي اللـه عنهما -.

ومثله التعصب للمذاهب والطرائق والمشايخ، وتفضيل بعضها على بعض بالهوى والعصبية، وكونه منتسبًا إليه فيدعو إلى ذلك ويوالي عليه ويعادي عليه ويزن الناس به، فكل هذا من دعوى الجاهلية »[١].

وقد حرص الإسلام على إقامة هذه الوحدة ودوامها حتَّى في أبسط الأمور « ومن أمثلة ذلك أنَّه إذا كان المسلمون في أمر جامع وأمكن اجتماع أبدانهم في صعيد واحد كره لهم أن يتفرقوا إلا من عذر؛ لأنَّ ذلك أدعى لائتلاف قلوبهم وأبعد عن تفرُّقها كما روى الإمام أحمد وغيره من حديث أبي ثعلبة الْخُشَنِيُّ قال: كان النَّاس إذا نزل رسول اللَّه ﷺ منزلًا فعسكر تفرَّقوا عنه في الشِّعَاب والأودية، فقام فيهم فقال: « إِنَّ تَفَرُّقَكُمْ فِي الشِّعَابِ إِنَّمَا ذَلِكُمْ مِنْ الشَّيْطَانِ » قال: فكانوا بعد ذلك إذا نزلوا انضم بعضهم إلى بعض حتى إنَّك لتقول: لو بسطت عليهم كساءً لعمَّهم، أو نحو ذلك[٢].

وشرع لهم النبي ﷺ أيضًا أنَّه إذا كان إمام الصلاة مريضًا ولم يستطع أن يصلي بالنَّاس قائما فصلى قاعدًا - أن يصلوا بصلاته قاعدين حفاظًا على الوحدة ومراعاة عدم الاختلاف على الإمام »[٣].

أخرج الشيخان من حديث عائشة قالت: اشتكى رسول اللَّه ﷺ فدخل عليه ناسٌ من أصحابه يعودونه، فصلَّى رسول اللَّه ﷺ جالسًا، فصلُّوا بصلاته قيامًا فأشار إليهم: أن اجلسوا فجلسوا، فلما انصرف قال: « إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ؛ فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا. وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا »[٤].

ولم يجز الإسلام حين عجز الإمام عن الصلاة قائمًا أن يتشتَّتوا ويتفرقوا ويصلُّوا أوزاعًا وجماعات.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « إنَّه ﷺ سنَّ الاجتماع على إمام واحد في الإمامة

---

(١) يراجع: زاد المعاد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، الكويت، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، (١٤٦٨هـ)، (٢/ ٤٢٨).

(٢) مسند أحمد (٤/ ١٩٣/ح ١٧٧٧١)، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب ما يؤمر من انضمام العسكر وسعته (٢/ ٤٧/ ح ٢٦٢٨).

(٣) عثمان بن معلم بن شيخ علي، وأحمد إمام: التحذير من التفرق والحزبية، مقديشو، مركز أهل الحديث في الصومال، (ص ٦٠، ٦١). ويراجع: الإمام الشوكاني: نيل الأوطار، (٣/ ٢٠٨).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به (١/ ٢٤٤/ ح ٦٥٦)، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام (١/ ٣٠٩/ ح ٤١٢). واللفظ له.

الكبرى، وفي الجُمع والعيدين والاستسقاء وفي صلاة الخوف وغير ذلك، مع كون إمامين في صلاة الخوف أقرب إلى حصول الصلاة الأصليَّة لما في التفريق من خوف تفريق القلوب وتشتت الهمم، ثمَّ إنَّ محافظة الشارع على قاعدة الاعتصام بالجماعة وصلاح ذات البين وزجره عمَّا قد يفضي إلى ضد ذلك في جميع التصرفات لا يكاد ينضبط. وكل ذلك شرع لوسائل الألفة وزجر عن ذرائع الفرقة »[١].

ويخلص أصحاب هذا الاتجاه من خلال هذه الأدلة إلى نتيجة مفادها: أنه لا يجوز بحال إنشاء أحزاب أو جماعات إسلامية على أرض إسلامية ما لم يظهر كفر بواح.

يقول الشيخ بكر أبو زيد[٢]: إنَّ المسلم إذا كان في ولاية إسلاميَّة فيها هذه الثلاثة متلازمة: إسلام وجماعة المسلمين على « منهاج الإسلام الصحيح » وولاية إسلامية، ما لم يظهر كفرٌ بواح، فإنَّه لا يجوز له تفريق جمع المسلمين بإيجاد حزب إسلامي أو جماعة إسلامية على هذه الأرض التي حالها كذلك، ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ [يونس: ٣٢] . فهو في حقيقته حاله عنوان تفرُّق واختلاف: شق لعصا الطاعة، وتفريق الجماعة، وشرود عن جماعتهم، وفي حديث عبد اللَّه بن عمر ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: « مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ، فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ »[٣].

○ ٱلفَرْعُ ٱلثَّانِي: عقد الولاء والبراء على ما لم يعقده اللّه عليه من الكينونة داخل الحزب، أو تأييده وإن لم ينتظم فيه:

فأصل الولاء يعطى للمسلم لمجرد كونه مسلمًا، ويُزاد فيه لحسن إيمانه وتقواه وصحة منهجه، وبحسب علمه بالحق ونصرته له، ويُعادي الشخص لإخلاله بمقتضيات الإيمان وتعصبه للباطل وأهله[٤] كما قال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١].

---

(١) بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق: فيحان بن شالي المطيري، دمنهور، مصر، مكتبة لبنة، الطبعة الثانية، (١٩٩٦م)، (ص ٣٧١).

(٢) بكر أبو زيد: حكم الانتماء إلى الأحزاب والجماعات، (ص ٤٨).

(٣) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب لزوم الجماعة (٤/ ٤٦٥/ ح ٢١٦٥)، المستدرك على الصحيحين (١/ ١٩٧/ ح ٣٨٧). من حديث: عبد اللّه بن عمر - رضي اللّه عنهما -.

(٤) يراجع: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١١/ ٥١٢). وأيضًا: عثمان بن معلم، وأحمد إمام: التحذير من التفرق والحزبية، مرجع سابق، (ص ١١).

قال ابن جرير الطبري: « وأمَّا المؤمنون والمؤمنات، وهم المصدقون بالله ورسوله وآياته وكتابه، فإنَّ صفتهم أنَّ بعضهم أنصار بعض وأعوانهم »[١].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٥، ٥٦].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والمؤمن عليه أن يعادي في الله ويوالي في الله، فإن كان هناك مؤمن فعليه أن يواليه وإن ظلمه، فإنَّ الظلم لا يقطع الموالاة الإيمانية... وإذا اجتمع في الرجل الواحد خيرٌ وشرٌّ وفجورٌ، وطاعة ومعصية، وسنَّة وبدعة، استحق الموالاة والثواب بقدر ما فيه من الخير. واستحق من المعاداة والعقاب بحسب ما فيه من الشر[٢].

وفي الحديث الشريف: « مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى »[٣]، وقال ﷺ: « إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ »[٤] وقال: « أيها الناسُ مَا كَانَ مِنْ حِلْفٍ فِي الجَاهِلِية فَإِنَّ الإِسْلَامَ لَمْ يَزِدْهُ إلا شدَّةً، وَلَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، الْمُسْلِمُونَ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ يجير عَلَيْهُمْ أَدْنَاهُمْ، وَيَرُد عَلَيْهِم أَقْصَاهُمْ...... ».

ومقتضى هذه النصوص أنَّ الولاء والبراء لا يجوز أن يعقد على ما دون الكتاب والسنة؛ لما يؤدي إليه من التشرذم وتشقق الأمة. والحزب إمَّا أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء أو يجعل أمرًا آخر غيره، فإن جعل الإسلام هو الأساس فإنَّ الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك، وإن جعل أساسها أمرًا آخر غير الإسلام فإنَّ هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية: من العنصرية والقبلية واللغة والوطن وغيرها، ومعلوم أنَّ الإسلام قد نهى عن الدعوة إليها، وعن الانضمام تحت لوائها[٥].

---

(١) تفسير الطبري، تحقيق: الشيخ أحمد شاكر، الطبعة الأولى، القاهرة، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠٠م)، (١٤/ ٣٤٧).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٨/ ٢٠٨، ٢٠٩).

(٣) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم (٤/ ١٩٩٩/ ح ٢٥٨٦). من حديث: النعمان بن بشير ﷺ.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب تبل الرحم ببلالها (٥/ ٢٢٣٣/ ح ٥٦٤٤)، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب موالاة المؤمنين ومقاطعة غيرهم (١/ ١٩٧/ ح ٢١٥). من حديث: عمرو بن العاص ﷺ.

(٥) يراجع: صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية، (ص ٤٦، ٤٧)، د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، (ص ٤٤).

روى مُسلم عن أبي هريرة ﷺ قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: « مَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عُمِّيَّةٍ يَدْعُو إِلَى عَصَبِيَّةٍ أَوْ يَغْضَبُ لِعَصَبِيَّةٍ فَقُتِلَ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ »(١).

ٱلفَرْعُ ٱلثَّالِثُ: لا حلف في الإسلام:

يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى أنه: لا حلف في الإسلام وكفى بعقد الإسلام حلفًا؛ وعلى ذلك لا يجوز أن يتحالف بعض المسلمين من دون بعضهم الآخر، وقد بين نبي اللَّه ﷺ ذلك وقال: « لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ. وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً »(٢) أي لا تحالف في الإسلام، فالإسلام مبني على الوحدانية، فالرب الخالق المعبود واحد، والرسول واحد، والقبلة واحدة، والحق واحد؛ ولذلك فالمسلمون حزب واحد.

يقول الدكتور مصطفى كمال وصفي: « لا حلف في الإسلام: ومن أجل هذا العقد العام - أي عقد الإسلام والالتزام به (أوامره ونواهيه) - قرر الفقهاء أنَّه لا حلف في الإسلام، وكفى بعقد الإسلام حلفًا، فلضرورة المساواة بين جميع المسلمين في هذا العقد العام؛ لا يجوز أن يتحالف بعض المسلمين من دون بعضهم الآخر، إذ إنَّه يميز الحلفاء على سائر المسلمين، ويجعل لهم حقوقًا ليست لسائرهم، هذا ولم يكن تحالف البعض نكاية في البعض الآخر، لأنَّ مجرد التميز بمحالفة خاصة يضع غير الحليف في مكان أدنى من الحليف.

وقد بين النبي ﷺ ذلك، فأقرَّ ما تم من أحلاف في الجاهلية كحلف المطيبين، وقال: « لا حلف في الإسلام » أو « لا تحالف في الإسلام ». وهو متفق عليه في أكثر من مناسبة »(٣).

وهذا ما يؤكده قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [المجادلة: ٢٢].

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (٣/ ١٤٧٦/ ح ١٨٤٨)، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب العصبية (٢/ ١٣٠٢/ ح ٣٩٤٨).

(٢) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه (٤/ ١٩٦١/ ح ٢٥٣٠). من حديث: جبير بن مطعم ﷺ.

(٣) د. مصطفى كمال وصفي: مصنفة النظم، مرجع سابق، (ص ٣٣١).

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

عدم شرعية الوسيلة والهدف في الأحزاب السياسية

إذا كان الهدف الحقيقي الذي يسعى إليه الحزب السياسي يتمثَّل في الوصول إلى السلطة والسيطرة على مقاليد الحكم، فإنَّ هذا الهدف لا يقره الإسلام، بل ينهى عنه نهيًا صريحًا. هذا من ناحية المسعى أو الهدف، وليت الحزب وهو يسعى لهدف غير مشروع أن يلتمس الوسيلة المشروعة. مع أنَّ الغاية المذمومة لا يُتوصل إليها بالوسيلة المحمودة - لكنَّه في الحقيقة لا يلقي بالًا لتحري وسائلها وإنَّما يمضي قدمًا سواءً كان على صواب أو خطأ.

○ الفَرْعِ الأَوَّل: عدم شرعية الوسيلة:

ففي نظر أنصار هذا الاتجاه أنَّ الأحزاب السياسية، في سبيل الوصول إلى تحقيق أهدافها - وهو الوصول إلى الحكم - في الأغلب، قد تستخدم الكثير من الوسائل المحرَّمة والمكروهة في الإسلام، ومن أهم هذه الوسائل التي تستخدمها الأحزاب السياسية « الحملات الانتخابية »، وفي تلك الانتخابات يتَّضح بجلاء مبدأ عدم شرعية تنافس المرشحين[1].

ففي هذه الفترة يحاول كل مرشح، وكل حزب بما أوتي من مواهب وقدرات أن يتغلب على السلطة وينزعها من أيدي القائمين عليها، وفي المقابل يحاول الحزب الحاكم ألا يفلت منه زمام الحكم بأية حال[2].

أولًا: النهي عن تزكية النفس والطعن في الآخرين:

فالوسيلة الطبيعيَّة للتوصل لهدف الحزب - الوصول للحكم - تتمثَّل في الانتخابات، بأن يرشح الحزب أفرادًا ممن ينتمون له لخوض معركة انتخابية حتى يستطيع أن يتوصل إلى مبتغاه. والمشكل الحقيقي في الانتخابات كوسيلة أنَّها تعتمد على الدعاية الانتخابية أو بمعنى آخر تعتمد على تزكية النفس ووصفها بما هو فيها وما ليس فيها، وهذا معلوم

(١) يراجع د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٤٥)، د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٢٢).

(٢) يراجع: الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٦٠)، د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٢٢).

إنكاره من قبل الشريعة الإسلامية.

ففي القرآن الكريم نعيٌ على قوم زكُّوا أنفسهم ومدحوها بما ليس فيها، فقال تعالى فيهم: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ [النساء: ٤٩]. وفي موضع آخر ينهى عن تزكية المرء لنفسه: ﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ۚ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ۖ فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ ﴾ [النجم: ٣٢].

يقول الإمام محمد رشيد رضا: « وقد أجمع العقلاء على استقباح تزكية المرء لنفسه بالقول، ومدحها ولو بالحقِّ، ولتزكيتها بالباطل أشدُّ قبحًا... وهذا النوع من التزكية مصدره الجهل والغرور، ومن آثاره العتو والاستكبار عن قبول الحق، والانتفاع بالنُّصح »[1].

وإذا كانت تزكية الإنسان لنفسه مرفوضة، فإنَّ تزكية الآخرين له في وجهه هي أيضًا مرفوضة، ففي حديث عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه قال: أثنى رجلٌ على رجلٍ عند النبي ﷺ فقال: « وَيْحَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ، قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ - مِرَارًا - إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحًا صَاحِبَهُ لَا مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ: أَحْسِبُ فُلَانًا وَاللَّهُ حَسِيبُهُ، وَلَا أُزَكِّي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا »[2].

كذلك فإنَّ هذه الدعاية للترشيح تستدعي إبراز مساوئ الآخرين، والطعن فيهم، وربما التجسس عليهم، وتتبع عوراتهم. وهو مشاهد ومحسوس في الواقع الانتخابي.

ثانيًا: إبداء الرأي يجب أن يتمَّ بصورة فردية:

إذا كانت الأحزاب السياسية في أساسها قائمة على حق إبداء الرأي وإعلانه أو ما يسمى بحرية الرأي، فإنَّ هذا الرأي يجب أن يتم تبعًا للاقتناع الفردي، وليس تبعًا للتوجه الحزبي فمهما اقتنع الفرد بأحقيَّة الرأي وجب عليه أن يتبعه ولا يعاضد حزبه إذا كان على غير حق.

كما قال تعالى في حق بعض المشركين المستضعفين: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴾ [الأحزاب: ٦٧].

يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودي[3]: « وفي مجلس الشورى الإسلامي، لا يمكن أن

---

(١) تفسير المنار، مرجع سابق، (٥/ ١٢٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب إذا زكى رجل رجلًا كفاه (٢/ ٩٤٦/ ح ٢٥١٩)، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط (٤/ ٢٢٩٦/ ح ٣٠٠٠).

(٣) أبو الأعلى المودودي (١٣٢١ - ١٣٩٩هـ/ ١٩٠٣ - ١٩٧٩م) ولد بمدينة أورنك آباد في ولاية حيدر أباد بالهند من أسرة فاضلة اشتهرت بالدين والفضل والعلم. أصدر مجلة « ترجمان القرآن » الشهرية المستقلة عام (١٩٣٢م)=

ينقسم أعضاؤه جماعات وأحزابًا، بل يبدي كل واحد منهم رأيه بالحق بصفته الفردية.

فإنَّ الإسلام يأبى أن يتحزب أهل الشورى ويكونوا مع أحزابهم. سواء كانت على حق أم على باطل »[١].

الفرع الثاني: عدم شرعية الهدف:

السبب في عدم شرعية الهدف يتمثل في:

١ - النهي عن التنافس في طلب الإمارة: ما يفرق الحزب السياسي عن أي تجمع آخر، هو السعي للتوصل للحكم. وهذا منهي عنه في عرف الشرع، فعن أبي موسى الأشعري ﷺ قال: دخلت على النبيِّ ﷺ أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحدُ الرجلين: يا رسول اللَّه؛ أمِّرْنا على بعض ما ولَّاك اللَّه ﷻ. وقال الآخر مثل ذلك، فقال ﷺ: « إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُوَلِّي عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ »[٢].

وفي الصحيحين عن عبد الرحمن بن سمرة أنَّ النبي ﷺ قال: « يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ؛ فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا »[٣].

فالأحزاب السياسية ما هي إلا وسيلة يتخذها الطامعون في السلطة ذريعةً للوصول إلى سلطة الحكم. والسلطة ليست شيئًا يُحرص عليه ويطمع فيه، وهي مسئولية عظيمة في الدنيا والآخرة، فمن رغب فيها، وأظهر حرصه عليها، أو حاول تحصيلها، فينبغي أن يُمنع عنها، ويُسدَّ في وجهه بابها؛ لأنَّ حرصه وتهالكه عليها دليل عدم كفايته لها، وتأهله لحمل أعبائها »[٤].

=وكان لها دور أساسي في الحركة الإسلامية في القارة الهندية. أسس الجماعة الإسلامية في لاهور، وانتخب أميرًا لها. من مؤلفاته: « الجهاد في الإسلام»، « مبادئ الإسلام »، « الحجاب »، « المصطلحات الأربعة الأساسية في القرآن ». الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

(١) الحكومة الإسلامية، (ص ٢٥٠)، عن: د. نعمان أحمد الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٣٤١).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة (٦/ ٢٦١٤/ح ٦٧٣٠)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها (٣/ ١٤٥٤/ ح ١٧٣٣).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب قول اللّـه تعالى ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ﴾ (٦/ ٢٤٤٣/ ح ٦٢٤٨)، صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب نذر من حلف يمينًا فرأى غيرها خيرًا منها (٣/ ١٢٧٣/ ح ١٦٥٢).

(٤) صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية في الإسلام، (ص ٨٤).

٢ - النهي عن منازعة الحاكم والخروج عليه: فلكي يصل الحزب إلى سدَّة الحكم، فإنَّه يجتهد في منازعة الحاكم حتى ينحيه عن حكمه، وهذه المنازعة - في الإسلام - منهي عنها مخالفة الأصول التي تحثُّ على طاعة الإمام وعدم الخروج عليه. من ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩].

ومن ذلك قوله ﷺ: « اسْمَعُوا وَأَطيعُوا وَإِن اسْتُعْملَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ »[١].

وعن ابن عمر - رضي اللَّه عنهما - قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: « مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لا حُجَّةَ لَهُ. وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقه بَيْعَةٌ، مَاتَ ميتَةً جَاهليَّةً »[٢].

وعن عبد اللَّه بن مسعود قال: قال رسول اللَّه ﷺ: « إِنَّهَا سَتكُونُ بَعْدِي أَثَرَةٌ، وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا » قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَأْمُرُ مَنْ أَدْرَكَ مِنَّا ذَلِكَ؟ قَالَ: « تُؤَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ »[٣].

٣ - أن تبادل السلطة ضد فقه الإمامة العظمى: إنَّ التعددية تعني تبادل السلطة بين الأطراف المتنافسة، أو القابلية لذلك على أقل تقدير، وهو ضد المعهود في فقه الإمامة العظمى:

حيث تقضي القواعد المرعيَّة: أنَّ الإمام إذا عقدت له البيعة فهو باقٍ في منصبه، ما لم يتغير حاله: بنقص في بدنه، أو جرح في عدالته، أو ردة عن الإسلام بالكلية[٤].

المطلب الرابع

غربة الأحزاب مع وجود البديل الإسلامي

فالأحزاب السياسية مبدأ غربي النشأة، علماني الفكرة، لا يتسق مع الإسلام ولا مع مبادئه.. وإذا كان الإسلام الذي ارتضيناه دينًا يحوي البديل الذي يميز الأحزاب ومع ذلك فهو يتجنب مضارها. فإذا كان الأمر كذلك فالأولى أن نستبعد الحزبية وننبذها، ثم أولى أن نستعيض عن ذلك بالبديل الربَّاني، ونطبقه على أرض الواقع.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٦/ ٢٦١٢/ح ٦٧٢٣). من حديث: أنس بن مالك ﷺ.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (٣/ ١٤٧٨/ ح ١٨٥١).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الوفاء ببيعة الخلفاء (٣/ ١٤٧٢/ح ١٨٤٣).

(٤) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٤٧).

○ الفرع الأوَّل: **الأحزاب فكرة غربية:**

أولًا: عدم وجود سوابق تاريخية للأحزاب في النظام الإسلامي:

يذهب أنصار هذا الرأي إلى أنَّ الباحث في التاريخ الإسلامي، لا يجد سوابق تاريخية تدلُّ على انقسام المسلمين إلى أحزاب، ففي أول عهد الرسول ﷺ، كان المسلمون حزبًا واحدًا متكاتفين متعاونين متفقين، سائرين في سبيل واحد، وظهر خلال تلك الفترة طائفة عرفت بالمنافقين، لم يبدوا المعارضة إلَّا في أمور كانت تستند إلى الشورى، وأسَّس هؤلاء مسجد الضرار، والذي كان في حقيقته مكتبًا رسميًّا لهذا الحزب، وإذا قورنت أعمالهم ومواقفهم ومواقف وأعمال الأحزاب المعارضة اليوم؛ نجد أنَّ هناك تشابهًا كبيرًا بينهما، فهي أيضًا تعارض الحكومة في أعمالها الداخلية والخارجية، وفي مواقفها الحربية والسلمية، وفي علاقاتها مع الشعوب الأخرى[1].

وكذلك فإنَّ انشقاق الفرق عن جماعة المسلمين كانت ظاهرة مَرَضيَّة، اعترت الجسم الإسلامي في فترة من الفترات، فارق بها أصحابها سبيل المؤمنين بما تحزبوا عليه من الأصول البدعيَّة، أو شقوا عصاهم بما أحدثوه في الأمَّة من منازعة الأئمة والخروج عليهم، فعلى مدار العصور ارتبطت الأحزاب السياسية بالدمار والفساد، ولم تأت بشيء يحمد في حق الأمة الإسلامية[2].

ثانيًا: الأحزاب في أصلها فكرة غربية وليست من الإسلام في شيء:

فالتعدد الحزبي مبدأ مستورد من الديمقراطية الغربية، وليس مبدأ إسلاميًّا أصيلًا نابعًا منَّا، وصادرًا عنَّا، وقد نُهينا أن نتشبه بغيرنا، ونفقد ذاتيتنا فـ« مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ »[3].

« والواجب أن يكون لنا استقلالُنا الفكري والسياسي، فلا نتبع سنَّة غيرنا شبرًا بشبر وذراعا بذراع »[4].

ثالثًا: خطأ القياس على تعدد الأحزاب العلمانية:

إنَّ تعدُّد الأحزاب الذي ينشأ في المجتمع الإسلامي لا يمكن فصله عن الدين،

---

(١) د. مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٢٩١).

(٢) يراجع: صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٦٣ - ٦٨)، د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٢٩١، ٢٩٢).

(٣) سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة (٢/ ٤٤١/ ح ٤٠٣١). من حديث: عبد اللّـه بن عمر ﷺ.

(٤) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١٥٤، ١٥٥) رغم أن الدكتور القرضاوي يخالف هذا الكلام ويذهب إلى إباحة تعدد الأحزاب وفق الضوابط الإسلامية.

والمواقف السياسية الممتزجة بالدين، تختلف عن المواقف السياسية العلمانية المبنية على مجرد الرأي والمصلحة، فإنَّ الدين لا يسمح بالتهاون في الموقف المبني عليه، ولا بالتنازل عنه؛ بل يثير نزعات التحمس والثبات عليه والقيام بنشره والدعوة إليه والدفاع عنه؛ ولذلك يتسارع المسلمون إلى الاقتتال عندما يقع بينهم مثل هذا الخلاف.

أمَّا المواقف السياسية المفصولة عن الدين كما هو الحال في الأحزاب العلمانية، فإنَّها تخلو من هذا الحماس ومن تلك الغيرة التي يبعثها البعد الديني في المواقف السياسية الممتزجة بالدين، ويكون المجال فيها فسيحًا لتبادل الآراء والتهاون والتنازل.

والخلاصة: أنَّ التعدُّد عندنا لا بد أن يُفضي إلى الهرج والفتن، والتعدُّد عند القوم لا يفضي إلى ذلك لانعدام الغيرة الدينية في مواقفهم السياسية، فالقياس إذن مع الفارق[1].

رابعًا: فشل الأحزاب السياسية المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية:

لا نعرف حزبًا معاصرًا في بلد من بلاد المسلمين، وفَّى بما عاهد الشعب عليه قبل الانتخابات، بل كانت في الجملة وبالًا على الأمَّة، وجرثومة تنخر في كيانها، وفرجات اخترقت الأمة من خلالها، وتهارجت صفوفها بسببها، فإنَّ هذه الأحزاب إن كانت في موقع السلطة، سامت الأمَّة سوء العذاب، وتاجرت بالبلاد، ووطأت أكنافها لخصومها وأعدائها، فلا خير فيها حاكمة ولا خير فيها معارضة[2].

○ الفرع الثاني: **البديل الإسلامي عن الحزبية:**

فكما يرى أنصار هذا الاتجاه أنَّه ليس ثمة ضرورة للاستعانة بنظام الأحزاب السياسية في المجتمعات الإسلامية؛ حيث إنَّ الإسلام ليس نظامًا توجيهيًّا، ولكنَّه دين يدفع المؤمن للإيمان بالله أولًا، والخشية منه ثانيًا؛ لذا فإنَّ المؤمنين ليسوا في حاجة إلى قواعد وضعية أخرى يتبعونها حتى يصلح حالهم، ويكفيهم ما في الإسلام من قواعد أهمها: قاعدة الشورى، وقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويعرض أنصار هذا الاتجاه هاتين القاعدتين كالتالي[3]:

أولًا: قاعدة الشورى:

فالإسلام يقر قاعدة الشورى في الحكم، أو بالأحرى يوجبها كما قال تعالى:

---

(١) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٤٨).

(٢) المرجع السابق، (ص ٤٢).

(٣) يراجع: د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، (ص ١٨ – ٢١).

﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وقال: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨]، وعليه فإنَّ الدولة الإسلامية تصح أن توصف بأنَّها دولة شورية.

والشورى ليست إلا مبدأً عامًّا يوجب على الصفوة المختارة - أهل الحل والعقد - من أبناء الأمة، اختيار ولي الأمر الصالح المناسب لظروفها، وهو « القوي الأمين » الذي ينهض بمهام سياسة الدولة وشئونها؛ تحقيقًا للمصلحة العامة، ومن هنا فإنَّ مبدأ الشورى يعدُّ ضربًا من ضروب المشاركة السياسية، وينهض بها ذوو الرأي مع ولي الأمر في اتخاذ القرارات المهمَّة مما يحول دون الاستبداد بالرأي.

ومعنى ذلك أنَّ تطبيق نظام الشورى في المجتمعات الإسلامية، يُغني عن مميزات الحزبية السياسية، والتي يُقال عنها أنَّها تكفل حرية الرأي وعدم الاستبداد. ويقول أنصار هذا الاتجاه: إنَّ المجتمع الإسلامي الأوَّل كان يقوم على الرأي والرأي الآخر، دون وجود أي منظَّمات تعبِّر عن المعارضة المنظَّمة، مما يكشف بجلاء أنَّ المعارضة المنظَّمة ليست من لزوم النظام الإسلامي، وإنَّما الشورى هي الأساس الذي يقوم عليه النظام الإسلامي[١]. والدليل على ذلك أنَّ المعارضة الفردية في المجتمع الإسلامي الأوَّل حققت ما لم تستطع أن تحققه الأحزاب السياسية اليوم، فلا داعي إذن أن يتكتل أصحاب رأي واحد في جماعة واحدة وحزب واحد[٢].

ثانيًا: قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

لا جدال في أنَّ قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم القواعد الإسلامية التي تقوم عليها الأمة، وهي جزء لا يتجزأ من كيانها؛ بحيث يصعب تصور الأمة الإسلامية بدون تطبيق هذه القاعدة؛ فبموجب هذه القاعدة يتم إرساء الدعائم الإسلامية والحفاظ على القيم، وهي تعطي الحقَّ لكل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي، بل وتفرض عليه قول الحق والدفاع عنه وعن كل ما هو خير، وكذلك بذل ما في وسعه في منع المنكر، والضرب على يد الباطل ما استطاع إلى ذلك سبيلًا. كما قال اللَّه تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

---

(١) يراجع في نفس هذا المعنى: الأستاذ أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، (ص ١٠٦).

(٢) يراجع: صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية، (ص ٧١).

وقال: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١]. وكما قال ﷺ: « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ »(١)، وقال: « مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ »(٢).

ولذا فإنَّ أنصار هذا الاتجاه يرون أنَّ هذه القاعدة تعدُّ بمثابة الوسيلة الشرعية، التي تضمن للمواطنين حق المشاركة في الشئون العامة، لإثراء المجتمع ومقاومة الانحرافات التي تؤدي إلى تدهوره؛ أي أنَّ هذه القاعدة - بلغة العصر - تقوم بإصلاح المجتمع وتحقيق الديمقراطية(٣).

على أنَّ إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يعني أن تتحزب الأمة للقيام بهذه الفريضة(٤)، فقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. يعني أنَّ الأمة كلَّها يجب أن تكون حزبًا واحدا؛ إذ إنَّ الأمر في الآية موجه إلى الأمة جميعها.

الخلاصة:

إذًا فقد كان هذا المبحث مُلَخِّصًا لوجهة النظر القائلة برفض الأحزاب السياسية في ظل الدولة الإسلامية. والمهم الذي نخلص إليه من هذا المبحث هو أن هذا الاتجاه - رغم انتشار الأحزاب في الدول الإسلامية - ما زال له واقع موجود وله مؤلفاته وفتاواه التي يعلن من خلالها رفض قيام أحزاب سياسية في داخل حدود الدولة الإسلامية.

وهذا الاتجاه لا شك له مبرراته ودلائله التي يستند إليها. وسواء اتفقنا مع هذا الاتجاه

---

(١) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤/ ٤٦٨/ ح ٢١٦٩).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان (١/ ٦٩/ ح ٤٩).

(٣) د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٢١)، وقد أشارت الفقرة إلى جمال البنَّا: تفسير من رأى منكم منكرا فليغيره، (ص ١٢٧، ١٢٨). ويراجع الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية، (ص ٨١)، إذ يقول: « إنَّ قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تُعطي حرية إبداء الرأي والنقد والمعارضة ».

(٤) يراجع: الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٧٩)، حيث يقول: إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يكون من مهام الدولة، ولا ينبغي أن يُترك أمر تنظيمه للأفراد، وإذا قامت به الدولة، فلا يبقى مجال لأن تقوم على أساسه أحزاب وقيام الدولة به لا يسمى عملًا حزبيًا.

أو اختلفنا معه، فإن هذا لا يعطينا الحق في أن نطمس على آرائه ونحجر عليها، بل الواجب يقتضي ذكر آرائه بكل حيدة كما أعلن عنها أصحابها، أما مناقشة الأدلة والبراهين التي اعتمدوا عليها، فنتركها إلى المبحث التالي بعد ذكر آراء القائلين بقبول الأحزاب السياسية ما دامت لا تتعدى إطار الأصول الإسلامية.

* * *

المَبْحَثُ الثَّانِي

اتجاه القائلين بإباحة التعددية الحزبية في إطار الأصول الشرعية(١)

على خلاف الاتجاه السابق الذي يعارض قيام الأحزاب السياسية داخل الدولة الإسلاميَّة، يذهب اتجاه آخر إلى جواز إنشائها، فليس في الإسلام ما يمنع من الأخذ بها؛ وذلك شريطة ألَّا تقوم هذه الأحزاب على أُسس مناهضة للشريعة الإسلامية، وفيما عدا ذلك فلتتعدَّد الأحزاب، ولتختلف في أهدافها وبرامجها وأساليبها.

فالتعدُّد في ذاته ليس ثمَّة ما يمنع منه، ما كان ذلك في إطار الأصول الإسلامية وعدم مخالفتها.

يقول الدكتور محمد سليم العوا(٢): « يتحدد الموقف من الأحزاب السياسية في النظرة الإسلاميَّة بالموقف الذي تقفه هذه الأحزاب ذاتها من مبادئ الإسلام السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبصفة عامة: مبادئ الإسلام المتعلقة بتنظيم الحياة العامة في الدولة. فكل حزب قامت مبادئه في اتِّساق أو وفاق مع مبادئ الإسلام، فليس ثمَّة ما يمنع من تكوينه في الدولة الإسلامية، والسماح له بمباشرة نشاطه فيها، والدعوة إلى مبادئه، وجمع الناس حولها. وكل حزب تناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها؛ فإنَّ الأصل هو منعه من العمل في الدولة الإسلامية؛ حفاظًا على نظامها العام ومثلها العليا »(٣).

---

(١) من المؤيدين لهذا الاتجاه:

١ - الدكتور يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١٤٧).

٢ - الدكتور محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، (١٩٩٨م)، (ص ٨٦).

٣ - الدكتور صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ١٠٨).

٤ - الدكتور محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٧٦).

٥ - الدكتور عبد العزيز الخياط: النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار السلام، (١٩٩٩م)، (ص ١٠٥).

٦ - الدكتور عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، (ص ٣٨١).

(٢) محام بالنقض ومحكم دولي، أستاذ جامعي سابق. من مواليد (١٩٤٢م)، الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة. من مؤلفاته: « في النظام السياسي للدولة الإسلامية »، « في أصول النظام الجنائي الإسلامي ». (موقعه الرسمي: http://www.el - awa.com).

(٣) في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٧٦).

ويقول الدكتور القرضاوي[1]: « كل ما يشترط لتكسب هذه الأحزاب شرعية وجودها، أمران أساسيان:

١ - أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة، ولا تعاديه أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد في فهمه، في ضوء الأصول العلمية المقررة.

٢ - ألّا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته أيًّا كان اسمها وموقعها.

فلا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد والإباحية أو اللادينية، أو يطعن في الأديان السماوية عامة، أو في الإسلام خاصة، أو يستخف بمقدسات الإسلام: عقيدته، أو شريعته، أو قرآنه، أو نبيه ﷺ »[2].

وقد استند أنصار هذا الاتجاه - في تأكيد وجهتهم - إلى أدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والقواعد الكلية للشريعة الإسلاميَّة غير غافلين الواقع القائم والحاجة إلى الأحزاب السياسية فيه.

وسوف نعرض لهذه الأدلة من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: توافق الأصول الشرعية والتعددية الحزبية.

المطلب الثاني: التعددية الحزبية تتوافق مع القواعد الشرعية.

المطلب الثالث: السوابق التاريخية تؤيد فكرة التعددية الحزبية.

المطلب الرابع: عدم وجود بدائل معاصرة للأحزاب.

المطلب الخامس: مناقشة أدلة القائلين بتحريم التعددية الحزبية.

المطلب الأول

توافق الأصول الشرعية والتعددية الحزبية

○ **الفرع الأول: توافق التعددية مع مضمون الأصول الشرعية:**

استدلَّ أنصار هذا الاتجاه بالعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤكد

---

(١) يوسف عبد اللّه القرضاوي (٩ سبتمبر ١٩٢٦م) ولد في قرية صفط تراب مركز المحلة الكبرى بمحافظة الغربية في مصر. حصل على جائزة الملك فيصل العالمية بالاشتراك في الدراسات الإسلامية لعام (١٩٩٣م/ ١٤١٣هـ). كما حصل على جائزة السلطان حسن البلقية (سلطان بروناي) في الفقه الإسلامي لعام (١٩٩٧م) له ما يزيد عن (١٢٠) من المؤلفات من الكتب والرسائل والعديد من الفتاوى، كما قام بتسجيل العديد من حلقات البرامج الدينية منها التسجيلية و الحية. الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

(٢) من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١٤٨).

في مضمونها شرعية التعددية الحزبية. نعرضها على النحو التالي:

أولًا: الأدلة المستمدة من القرآن:

فالقرآن الكريم يحتوي على العديد من الآيات القرآنية التي توضح أنَّ الاختلاف في الرأي بين البشر من الأمور الطبيعيَّة، وهي السنة التي فطر اللَّه الناس عليها، ومن تلك الآيات القرآنية:

قوله تعالى: ﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [البقرة: ٢٥١].

فهذه الآية وإن كان لها سبب آخر في نزولها، إلا أنَّها تحمل معنى في مضمونها، وهو أنَّ الخالق ﷻ يدفع النَّاس بعضهم ببعض لدرء المفاسد في الأرض. ومعنى ذلك أنَّ الأحزاب السياسيَّة باعتبارها رقيبة على الحكومات القائمة تمثِّل نوعًا من أنواع المراقبة على تصرفاتهم، فهي بذلك تحد من تسلطهم وتحكمهم[1].

ويقول اللَّه تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ [النساء: ٥٨]. فالقرآن الكريم في هذه الآية يطالبنا أن نؤدِّي الأمانات إلى أهلها، ومن هذه الأمانات إعطاء السلطة العامة إلى أولئك الذين هم أهلها[2].

والقرآن الكريم يؤكد على سنَّة الاختلاف وهي سنةٌ قائمة إلى قيام الساعة والاختلاف كما هو موجود في الأجناس: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣] والأشكال والألوان والألسنة: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾ [الروم: ٢٢] - هو موجود كذلك في الآراء والأفكار والمعتقدات: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [هود: ١١٨]؛ أي ولا يزال الاختلاف بين الناس في

(١) يراجع: د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٤٦)، وقد أشارت إلى د. ماجد راغب الحلو: الدولة في ميزان الشريعة، (ص ٢٦٨)، ود. صالح حسين سميع: أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، (ص ٢٣٠).

(٢) خالد إسحاق: الأحزاب السياسية، (ص ٣٩)، عن مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٢٩٥).

أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم، ومعنى ذلك أنَّ اختلاف الآراء حقيقةٌ ملازمة للحياة الإنسانية، وأنَّه من الطبيعي أن تظهر بين الأمة التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة، مدارس مختلفة مع عدم اختلافهم على المبادئ العامة[1].

ومن أقوى ما يستدل به أنصار هذا الاتجاه هي أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وقوله سبحانه: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩].

فهذه الآيات صريحة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ طريقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال الآيات إنما هي طريقة جماعية « لتكون أفعل، وليكونوا – بواسطة الاجتماع والتنظيم – أقدر على تبيُّن المعروف واختيار السبل الأنسب لتأييده، وتبيُّن المنكر، واختيار الطرق الأنجع والأنجح في النهي عنه واقتلاعه، وتطهير المجتمع من آثاره... فبغير التنظيمات والمنظَّمات والجمعيات والجماعات – إن في البحث والدرس.. أو في الدعوة والفكر... أو في السياسة والتنفيذ – لن تكون هناك فعالية حقيقية في القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا مشاركة مؤثِّرة من الإنسان في تقويم سير الاجتماع في المحيط الذي يعيش فيه »[2].

ثانيًا: الأدلة المستمدة من السنة:

استدل أنصار هذا الاتجاه ببعض الأحاديث النبوية، التي تحث على العمل الجماعي، وعلى إبداء الرأي، والتي تؤيِّد في ذات الوقت شرعيَّة الأحزاب، والتي تقوم على العمل الجماعي، وعلى حرية الرأي والتعبير[3].

---

(١) د. صباح مصطفى المصري: مرجع سابق، (ص ٤٧).

(٢) د. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ مرجع سابق، (ص ٩٣).

(٣) يراجع: د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٤٨).

فمن الأحاديث النبويَّة التي تحث المؤمنين على إبداء الرأي والجهر به:

١ - عن أبي سعيد الخدري ﷺ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: « إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ كَلِمَةَ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ »(١).

٢ - وعنه أيضًا ﷺ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: « لَا يَحْقِرْ أَحَدُكُمْ نَفْسَهُ » قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَحْقِرُ أَحَدُنَا نَفْسَهُ؟ قَالَ: « يَرَى أَمْرًا لِلَّهِ عَلَيْهِ فِيهِ مَقَالٌ ثُمَّ لَا يَقُولُ فِيهِ، فَيَقُولُ اللَّهُ ﷻ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَقُولَ فِي كَذَا وَكَذَا؟ فَيَقُولُ: خَشْيَةُ النَّاسِ. فَيَقُولُ: فَإِيَّايَ كُنْتَ أَحَقَّ أَنْ تَخْشَى »(٢).

ومن الأحاديث النبويَّة التي تحثُّ الفرد والجماعة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قوله ﷺ - كما في حديث حذيفة بن اليمان ﷺ -: « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنْ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ »(٣).

ومن الأحاديث التي تدعو إلى مقاومة الرأي المتطرف والوصاية عليه من خلال المجتمع ككل، وأنَّ المجتمع مأخوذ محاسب إذا فرَّط في هذه المهمة: قوله ﷺ: « مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا: كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِن الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ. فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا! فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا »(٤).

○ **الفرع الثاني: عدم وجود نص شرعي يمنع تعدد الأحزاب:**

فليس في الإسلام نص شرعي يمنع وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص؛ إذ إنَّ الأصل في العقود والمعاملات الإباحة، حتى يأتي ما يدل على التحريم(٥). فالتعددية الحزبية تدخل فيما يسمى بمنطقة

---

(١) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر (٤/ ٤٧١/ح ٢١٧٤).

(٢) سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢/ ١٣٢٨/ح ٤٠٠٨)، مسند أحمد (٣/ ٣٠/ ح ١١٢٧٣). والحديث سنده ضعيف.

(٣) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤/ ٤٦٨/ح ٢١٦٩).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الشراكة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيها (٢/ ٨٨٢/ ح ٢٣٦١). من حديث النعمان بن بشير ﷺ.

(٥) يراجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مرجع سابق، (٢٩/ ١٢٦ - ١٨٠).

« العفو » التي سكت عنها الشارع رحمة بالناس، وتركها مفتوحة للاجتهاد البشري وتقديرهم للمصلحة في كل زمان ومكان، وهذا هو دأب الشارع فيما يخص السياسة الشرعية، حيث لم ترد نصوص قطعية في شأنها[١].

ووفق ذلك - منطقة العفو - لا يمكن القول: إنَّ الإسلام يرفض الحزبية، طالما اقتضت مصالح المسلمين الأخذ بها، مع إمكانية وضع الضوابط التي تحول دون قيام أحزاب على أُسس ومبادئ تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، فلا مانع أن تتعدد الفصائل والجماعات العاملة لنصرة الإسلام، إذا كان تعدد تنوع وتخصص لا تعدد تعارض وتناقض، على أن يكون بين الجميع قدر من التعاون والتنسيق، حتى يكمل بعضهم بعضًا، ويشد بعضهم أزر بعض، على أن يقفوا في القضايا المصيرية، والهموم المشتركة صفًّا واحدًا كأنهم بنيان مرصوص[٢].

ومن هذا المنطلق، وما دام أنه لا تحريم إلا بنص، ولم يثبت أنه قد ورد نص شرعي في الكتاب أو السنة على حرمة الأحزاب، بل الحق أن الأحزاب بوضعها الحالي من المصالح المستحدثة التي لم تكن معهودة قبل ذلك ولم يعرفها المسلمون في السابق، لذلك لم نجد في كتابات الفقهاء القدامى ما يدل على تحريمٍ أو إباحةٍ، ولا حتى أية إشارة يمكن أن يستنبط منها رفضهم لهذه الأحزاب.

المطلب الثاني

التعددية الحزبية تتوافق مع القواعد الشرعية

إذا كانت التعددية في مضمونها تتفق مع الأصول الإسلامية - القرآن والسنة - وأنَّه لا يوجد نص شرعي يحرِّم تعدد الأحزاب، فإنَّ التعدديَّة الحزبية أيضًا تتوافق مع القواعد الأصولية المستنبطة من التشريع الإسلامي.

أولًا: قاعدة المصالح المرسلة والحزبية:

المصالح المرسلة - المطلقة - هي: تلك المصالح التي لم يشرع الشارع حكمًا لتحقيقها، ولم يدل دليلٌ شرعي على اعتبارها أو إلغائها، وسميت مطلقة لأنَّها لم تقيد

(١) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٧٨).

(٢) د. يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار الصحوة، المنصورة، دار الوفاء، (١٩٩٢م)، (ص ٦). ويراجع في هذا: مصطفى عبد الجواد محمود: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٢٩٧).

بدليل اعتبار أو دليل إلغاء. ومثالها المصلحة التي شرع لأجلها الصحابة اتخاذ السجون، أو ضرب النقود، أو إبقاء الأرض الزراعية التي فتحوها في أيدي أهلها ووضع الخراج عليها. أو غير هذا من المصالح التي اقتضتها الضرورات أو الحاجات أو التحسينات ولم تشرع أحكام لها، ولم يشهد شاهد شرعي باعتبارها أو إلغائها[1].

وعلى ذلك فإنَّ المصالح المرسلة تتَّسع للاستنباط والاجتهاد ما دامت لا تصطدم مع النصوص المحكمة، والقواعد القاطعة، وأحكام الشريعة الكلية وحدودها العامة، وتتحقق بها المصلحة ويرفع بها الحرج. فإذا كانت البساطة السياسية في صدر الإسلام وعدم تعقد الأمور لم تسفر عن قيام تكتلات حزبية، فإنَّ الأمر مختلف في العصر الحديث، فقد تعقدت وتشابكت المشاكل، وتعددت، وتفرعت التخصصات، وزاد تعداد السكان إلى درجة يصعب معها التعرف على قادة الفكر والرأي في المجتمع، والذين يتولون مراقبة السلطة ومعارضتها عند الاقتضاء؛ لذا فإنَّ إنشاء أحزاب سياسية لها من الإمكانات والقدرة ما يمكنها من الدفاع عن حرية الفكر والتعبير وحمايتها، أصبح ضرورة تقتضيها مصلحة المسلمين في الوقت الحاضر، فالفرد في ظل تعقد الأمور في هذا العصر لا يقوى على أن يقدم أو يؤخر، ما لم يسنده تنظيم يحمي صوته ويبلغه للآخرين؛ ولذلك يكون منطق المصلحة، ومنطق القواعد الفقهية، والقراءة الصحيحة للنصوص والتاريخ، شاهدًا لضرورة التعددية السياسية في المنظور الإسلامي[2].

إنَّ تعقد شئون السياسة للنَّاس والحكم للمجتمعات المعاصرة... وإنَّ اقتضاء « المصلحة » لهذا التطور، يمنحه المشروعية الإسلامية... فمقاصد الشريعة أهمها العدل، ولا نعتقد أنَّ منصفًا يماري في أنَّ العدل - سواءٌ في السياسة أو في الاقتصاد - قد غدا صعب المنال ما لم تتح لأصحاب المصلحة فيه، من جمهور الأمة، فرص الانتظام والتنظيم في جماعات وأحزاب سياسية، تسعى عبر الطرق المتميزة، إلى تحقيق هذا العدل المنشود[3].

---

(١) يراجع: الشيخ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية، (ص ٨٤)، الإمام الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، بيروت، دار الفكر، (١٩٩٢م)، (ص ٤٠٣، ٤٠٤).

(٢) صالح حسن سميع: الحرية السياسية في الوطن العربي، (ص٣١٩، ٣٢٠)، د. محمد سليم العوا: التعددية السياسية، (ص ٣٦)، عن مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٢٩٩، ٣٠٠).

(٣) د. محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٨٩)، مايو (١٩٨٥م)، (ص ١٠٦).

والخلاصة: أنَّ الأحزاب السياسية تحقق المقاصد الشرعية المرسلة، وذلك عن طريق تحقيقها للمصالح المختلفة للأمة، الضرورية والحاجية والتحسينية:

فمثال الأولى: إنَّ الأمة الإسلامية كانت مهددة في دينها ودنياها من قبل الدول المعتدية التي كانت تسيطر على بلاد الإسلام، واستطاعت الأحزاب السياسية في هذه البلاد، عن طريق استقطاب المشاعر وتنظيم حركة المواطنين وتحديد المطالب، أن تحرر الشعوب الإسلامية.

ومثال الثانية: التاريخ الإسلامي يحدثنا بحوادث الصراع الدامي على السلطة، وكان النَّاس في حرج ومشقة من أمرها، ولكنَّ الأحزاب السياسية تكفل انتقال هذه السلطة بطريقة سلمية، وتجنب الناس هذا الحرج.

ومثال الثالثة: إنَّ الأحزاب السياسية مدارس للشعوب في شئون السياسة، وتعمل على توعية الجماهير وتخريج القادة السياسيين المؤهلين للحكم.

إذن فمن المصالح المرسلة قبول النظام الحزبي الحديث ما دامت الأحزاب تؤدي إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، كما هو مقصود الشارع من تشريعاته[1].

ثانيًا: قاعدة « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب »:

فقد تمهد في قواعد الأصول أنَّ الأمر بالشيء أمر بما يتوقف تحقيق هذا الشيء عليه، وأنَّ « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب »، فإذا استصحبنا هذه القاعدة لتطبيقها في مجال السياسة والحكم، لوجدنا أنَّ الشريعة تأمرنا بجملة من المبادئ الكلية، يتوقف وجودها أو حسن القيام بها في واقعنا المعاصر على التعددية الحزبية، ذلك على النحو التالي[2]:

أ – الشورى:

إنَّ الشورى من عزائم الأحكام وقواعد الشريعة الكلية، والسبيل الأصلي لتحقيقها أو حسن تطبيقها في باب السياسة والحكم في واقعنا المعاصر هو التعددية الحزبية، فمجال عمل الشورى في باب السياسة والحكم يتمثل في عملية انتقال السلطة والرقابة عليها، وفي كلا الأمرين تلعب التعددية الحزبية دورًا مُهمًّا في حسن القيام بهذه الأمور

---

(١) فاروق عبد السلام: الإسلام والأحزاب السياسية، (ص ٦٦)، عن د. عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، (ص ٤٣٦، ٤٣٧).

(٢) يراجع: د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٧٦ – ٨٠).

على وجهها المنشود... وإذا كانت الشورى لا تتحقَّق في أرشد تطبيقاتها وأكثرها فاعلية في واقعنا المعاصر، إلَّا من خلال التعددية الحزبية، فقد امتهد القول بشرعية هذه التعددية بل بوجوبها، بناءً على قاعدة « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب »؛ إذ الوسائل تأخذ حكم المقاصد حلًّا وحرمة[1].

ب - النصح والتقويم للحاكم والرقابة على السلطة[2]:

وذلك أنَّ من حق الناس في الإسلام - بل من واجبهم - أن ينصحوا للحاكم، ويقوموه إذا اعوج، ويأمروه بالمعروف، وينهوه عن المنكر، فهو واحد من المسلمين، ليس أكبر من أن ينصح ويؤمر، وليسوا هم بأصغر من أن ينصحوا أو يأمروا.

والواجب - في هذا العصر - هو تنظيم هذا الأمر لتقويم عوج الحكام... وقد استطاعت البشرية في عصرنا - بعد صراع مرير، وكفاح طويل - أن تصل إلى صيغة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقويم عوج السلطان، دون إراقة للدماء. وتلك هي وجود « قوى سياسية » لا تقدر السلطة الحاكمة على القضاء عليها بسهولة، وهي ما يطلق عليه « الأحزاب ».

فإذا أردنا أن يكون لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معناها وقوتها وأثرها في عصرنا، فلا يكفى أن تظلَّ فريضة فردية محدودة الأثر، محدودة القدرة، ولا بد من تطوير صورتها، بحيث تقوم بها قوة تقدر على أن تأمر وتنهى، وتنذر وتحذِّر، وأن تقول عندما تؤمر بمعصية: لا سمع ولا طاعة. وأن تؤلب القوى السياسية على السلطة إذا طغت فتسقطها بغير العنف والدم.

إن تكوين هذه الأحزاب أو الجماعات السياسية، أصبحت وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها، وردها إلى سواء الصراط، أو إسقاطها ليحل غيرها محلها، وهي التي يمكن بها الاحتساب على الحكومة، والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

السوابق التاريخية تؤيد فكرة التعددية الحزبية

فالتاريخ الإسلامي قد شهد هذه التعددية في صورة الفرق الإسلامية؛ كالخوارج

(١) د. صلاح الصاوي: المرجع السابق، (ص ٧٦ - ٧٨).

(٢) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١٤٧، ١٤٨).

والمعتزلة والشيعة والمرجئة ونحوهم، فهي تكتُّلات سياسية في الأصل، تحزبت حول اختيارات وبرامج سياسية، وإن كانت قد كست تحزُّبها السياسي لبوس الاختلاف العقائدي والمواقف الدينية... وقد ورثنا - نحن المسلمين المعاصرين - من هذه التيارات طبعاتها الدينية فقط، وأدمنا التعامل معها، حتى إنَّ الكثيرين منَّا لا يزالون يخدعون عن الجوهر السياسي لها بالمظهر الديني الذي بقي عنها[1].

تعدد الأحزاب في السياسة كتعدد المذاهب في الفقه:

ففي صدر الإسلام نشأت المدارس الفقهية، وكانت توازي الأحزاب في أيامنا الحالية وتزيد عليها، حيث كانت تقدم الحلول والأحكام والفتاوى والاجتهادات في كل أمور الحياة، وفي شتى المجالات وفي كل شأن يخص الفرد أو الجماعة في كافة الشئون الاجتماعية والمالية والسياسية، وكانت المدارس الفقهية متباينة في أحكامها وفي الآراء التي تصدر عنها، فقد كانت منها مدارس أو فقهاء عرفوا بالتشدُّد كما هو حال عبد اللَّه بن عمر ﷺ، وبعضها كان يأخذ بالرخص كما هو حال عبد اللَّه بن عباس ﷺ[2].

وبعد عهد الصحابة والتابعين بدأت المدارس الفقهية تأخذ منحى آخر، واشتهر فيها أربع مدارس أساسية عرفت فيما بعد بالمذاهب الفقهية الأربعة؛ المذهب الحنفي، والمذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي، وأصبح لكل مذهب تلاميذه وأتباعه، حتى إنَّ الأمصار قد انقسمت على هذه المذاهب، وأصبح لكل مصر مذهب أساسي يعتمدونه في قضائهم وفتواهم.

« فالأحزاب السياسية المعاصرة، ما هي إلَّا « اجتهادات متعددة » في ميادين « إصلاح المعاملات » الاجتماعية في شئون العمران الإنساني.. وقريب منها عرفت حضارتنا الإسلامية « المذاهب الإسلامية » المذاهب الفقهية التي مثلت « تعددية في الاجتهادات » بميادين « فقه المعاملات » - الذي مثَّل علم الاجتماع الديني في تراث الإسلام -... فإذا ظللت « السياسة الشرعية » الأحزاب المعاصرة، ومثل الإسلام، عقيدة وشريعة وقيمًا -

---

(١) د. محمد رضا محرم: تحديث العقل السياسي الإسلامي، (ص ٨٣، ٨٤)، عن د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، (ص ٨٧، ٨٨). وسيأتي مزيد من التفاصيل حول هذه الفرق وصلتها بالأحزاب، في الفصل الثاني من الباب الثالث.

(٢) عدنان سعد الدين: بحث بعنوان « من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة » ضمن كتاب « الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية أوراق النقد الذاتي »، (ص ٢٩٤). عن مصطفى عبد الجواد محمود: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٣٠٣).

كما مثلت « الشريعة الإسلامية » مرجعية اجتهادات فقهاء المذاهب الفقهية - كنا - بصدد الأحزاب السياسية المعاصرة - أمام تعددية يسعها منهاج الإسلام »[١].

ذلك أنَّ « الحزب السياسي » - في الاصطلاح المعاصر - يُطلق على مجموعة من المواطنين، يؤمنون بأهداف سياسيَّة وفكرية مشتركة، وينظِّمون أنفسهم بُغية تحقيق أهدافهم وبرامجهم، بالسبل التي يرونها محققة لهذه الأهداف، بما فيها الوصول إلى السلطة في المجتمع الذي يعيشون فيه[٢].

ومثل ذلك الحزب في الإسلام: إنه مذهب في السياسة، له فلسفته وأصوله ومناهجه المستمدَّة أساسًا من الإسلام الرحب. وأعضاء الحزب أشبه بأتباع المذهب الفقهي، كل يؤيد ما يراه أولى بالصواب، وأحق بالترجيح.

قد تلتقي مجموعة من الناس على أنَّ الشورى ملزمة، وأنَّ الخليفة أو رئيس الدولة يُنتخب انتخابًا عامًّا، وأنَّ مدة رئاسته مقيدة بسنوات محدَّدة، ثمَّ يُعاد انتخابه مرة أخرى، وأنَّ أهل الشورى هم الذين يرضاهم النَّاس عن طريق الانتخاب وأنَّ للمرأة حق الانتخاب وحق الترشيح للمجلس، وأنَّ للدولة حق التدخل لتسعير السلع، وإيجار الأرض والعقار وأجور العاملين، وأرباح التجار، وأنَّ الأرض تستغل بطريق المزارعة لا بطريق المؤاجرة، وأنَّ في المال حقوقًا سوى الزكاة، وأنَّ الأصل في العلاقات الخارجية السلم، وأنَّ أهل الذمة مواطنون في دار الإسلام، يعفون من الجزية إذا أدُّوا الخدمة العسكرية... إلخ.

وقد نلتقي مجموعة أخرى من « المحافظين » يعارضون أولئك « المجددين » فيرون الشورى معلمة لا ملزمة، وأنَّ رئيس الدولة يختاره أهل الحل والعقد، ويختار مدى الحياة، وأنَّه هو الذي يعيِّن أهل الحل والعقد! وأنَّ الانتخاب ليس وسيلة شرعية، وأن المرأة ليس لها حق الترشيح ولا حق التصويت، وأنَّ الاقتصاد حر، والملكيَّة مُطلقة، وأنَّ الأصل في العلاقات الخارجية هو الحرب... وغير ذلك من الأفكار والمفاهيم التي تشمل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية وغيرها.

وقد توجد مجموعة أخرى لا هي مع هؤلاء ولا مع أولئك، بل توافق هؤلاء في أشياء وأولئك في أشياء.

فإذا انتصرت فئة من هذه الفئات، وأصبحت مقاليد السلطة بيدها، فهل تلغي الفئات

---

(١) د. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل؟ مرجع سابق، (ص ٨٦).

(٢) د. عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، مرجع سابق، (٢/ ٣١٠).

الأخرى من الوجود، وتهيل على أفكارها التراب، لمجرد أنَّها صاحبة السلطان؟!

فهل الاستيلاء على السلطة هو الذي يعطي الأفكار حق البقاء؟ والحرمان من السلطة يقضي عليها بالفناء، إنَّ النظر الصحيح يقول: لا، فمن حق كل فكرة أن تعبِّر عن نفسها ما دام معها اعتبار وجيه يسندها، ولها أنصار يؤيدونها(١).

المَطْلَبُ الرَّابِعُ

عدم وجود بدائل معاصرة للأحزاب

يقول أنصار التعددية الحزبية: إنَّ البدائل المعاصرة للحزبيَّة والتعدديَّة، هي الأنظمة التسلطية التي أذلت الأمة، وأطاحت بها في وهاد الفساد والتخلف، فصادرت الحريات، وكمَّمت الأفواه، وغيَّبت الوعي، ولم تجن الأمة من ورائها إلا رصيدًا ضخمًا من النكبات والويلات. فما يُنكر في ميدان السياسة هو نفس ما ينكر في ميدان الفقه؛ التقليد الغبي والعصبية العمياء، وإضفاء القداسة على بعض الزعامات كأنَّهم أنبياء، وهذا منبع الوبال والخبال الذي حل بالأمة الإسلاميَّة. فإن كان للتعددية مثالبها فللأحادية مثالبها كذلك، إلا أنَّ المثالب الكامنة في الأحادية - الرأي الواحد - أدهى وأمر، وإذا كان لنا أن نختار فإنَّ مبنى الشريعة تحقيق أكمل المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، ولا ينبغي على الرجل أن يعتب على نور فيه ظلمة ما دام لم يتح له أن يرى نورًا لا ظلمة فيه(٢).

إن البديل حكم الفرد أو حكم الحزب الواحد، وكلاهما حكم يغري بالاستبداد والاعتداء على الحريات العامة، وسوء التصرف المالي، والفساد الإداري؛ لأنَّ الحاكم لا يجد رقيبًا على تصرفاته، ولا حسيبًا له على تقصيره وتفريطه، والسلطة أقوى من أي فرد حتى ولو كان جريئًا، فإنَّ السلطان يملك من وسائل السلطة ما يرهب به الأفراد ويخيفهم، وفي حكم الفرد تغيب الشورى وفوائدها، وتضعف شخصية الأمَّة وتطغى شخصية الفرد... وتبدأ مراجل الحقد تغلي في الصدور، فتنشأ التنظيمات السريَّة التي تعمل تحت الأرض، وتسلك أساليب قد لا تكون مناسبة في الإصلاح والتغيير، بل الغالب أن تكون وسائل الحاقدين غير مناسبة ولا مسئولة فينتهي الأمر إلى ثورات

---

(١) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، (ص ١٥١، ١٥٢).

(٢) يراجع: د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٩٣، ٩٤)، فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، (ص ٧٦).

دموية، وانقلابات عسكرية تسفك فيها دماء غزيرة وتزهق فيها أرواح بريئة وتمزق الأمة شر ممزق، ويكثر الهرج والمرج، ويستفحل الأمر ويصعب الرتق على الراتق(١).

وفي حال وجود التعدديَّة الحزبيَّة، فإنَّ الحزب صاحب الأغلبية، والذي يتولى زمام الحكم يكون دائمًا على حذر؛ لأن المعارضة له بالمرصاد، تندد بأعماله إن كانت ضد القانون والدستور، وذلك بقصد إحراجه أمام الرأي العام.

فإذا غاب عن النظام وجود الأحزاب غابت المعارضة بالتالي، ولم يجد المتذمِّرون من الحكم تنظيمًا يجمعهم، ومن هنا لا يكون أمامهم إلا أحد طريقين:

إما الخضوع والتسليم بالأمر الواقع على ما فيه وبكل ما فيه، وإما الانفجار في الثورة، ومن ثمَّ فإنَّ وجود الأحزاب يحول بين الحكومة والاستبداد(٢).

الخلاصة:

هذه باختصار هي أدلة القائلين بقبول الأحزاب السياسية، وإن كانت أدلتهم لا تعتمد على نصوص مباشرة من الكتاب والسنة لتثبت إمكانية إنشاء الأحزاب وتكوينها في الدولة الإسلامية؛ نظرًا لما قدمنا من أن الأحزاب وسيلة مستحدثة، إلا أنها في الواقع أدلة عملية؛ فهي أولًا: تنفي عن الأحزاب مخالفتها لأصول الشريعة الإسلامية وقواعدها، ومن ثم فلا مجال لنكرانها، ثم إنها ثانيًا: تثبت أنها ضرورة ملحة لهذا العصر الذي يعانى فيه من استبداد الحكام وطغيانهم، وليست ثَمَّ وسيلة ناجعة لمواجهة مثل هذا الطغيان إلا بالتحزبات السياسية، ثم إنها قبل ذلك وبعده فهي وسيلة في ذاتها وليست هدفًا لذاتها ولا ينكر أحد أن لها مزاياها ولها أيضا أضرارها، فإذا ألزمناها بالإطار الإسلامي استبعدنا عنها أضرارها وسيئاتها، وأبقينا على مزاياها وحسناتها.

المطلب الخامس

مناقشة أدلة أصحاب الرأي الأول
(القائل برفض التعددية الحزبية)

○ الفرع الأول: ذم التفرق والتحزُّب في الأصول الإسلامية:

أولًا: إذا كانت الحزبية - كما يقول المحرِّمون للتعدديَّة - تدعو إلى الفرقة وأنَّ هذه الفرقة

---

(١) د. محمد عبد القادر أبو فارس: التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، (ص ٤٣، ٤٤). عن د. رندل جبر: التعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية الطبعة الأولى، الأردن، دار عمار، (٢٠٠٦م)، (ص ١٠٢).
(٢) د. عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، (ص ٣٧٤).

مذمومة في القرآن الكريم والسنة النبوية - كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٥٩]. وقوله ﷺ: « عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ. وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ. فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ. مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ، فَلْيَلْزَمْ الْجَمَاعَةَ »[١].. وغير ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تذُمّ الفرقة والاختلاف وتحثُّ على التجمع والاتحاد.

وهذا الفهم يقوم على أساسين[٢]:

- **أحدهما**: حال سيئة كانت عليها الأحزاب السياسية - لا سيما في البلدان العربية - عند نشوء الحركة الإسلامية الحديثة، فتأثر فكر هذه الحركة بالواقع، وأقام عليه انتقاده لتلك الأحزاب انتقادًا يأخذ عليها ما تقع فيه من مثالب، سواء في معالجتها الوطنية أم في تعاملها مع القوى الأخرى، عند تعارض المصالح بين بعضها والبعض الآخر.

- **وثانيهما**: فهم خاص للنصوص الإسلامية التي تتحدث عن وحدة الأمة فتزكيها، وعن الفرقة فتنهى عنها وتذمها، يذهب إلى انسحاب معانيها على التعدد السياسي في إطار الوحدة الوطنية أو القومية.

والحق أنَّ التفرُّق والاختلاف ليس مذمومًا في كل أحواله، بل هو أمر طبيعي جِبِلّي لا يمكن بحالٍ التنائي عنه، فالاختلاف واقع لا محالة كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

فالاختلاف المذموم المنهي عنه هو ما كان اختلافًا في أصل الدين، أمَّا الاختلاف الواقع في فروعه فهو اختلاف تدعو إليه طبيعة النصوص الإسلاميَّة، وهو - الاختلاف في الفروع - ميزة فيه؛ لذلك كان عمر بن عبد العزيز ﷺ يقول: ما أحبُّ أنَّ أصحاب محمد لم يختلفوا[٣].

ويقول الشافعي - رحمه اللّه -: « الاختلاف من وجهين: أحدهما محرَّمٌ، ولا أقول

---

(١) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب لزوم الجماعة (٤/ ٤٦٥/ ح ٢١٦٥)، المستدرك على الصحيحين (١/ ١٩٧/ ح ٣٨٧). من حديث: عبداللّه بن عمر - رضي اللّه عنهما -.

(٢) د. محمد سليم العوا: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، الطبعة الثانية، بيروت، المكتب الإسلامي، (١٩٩٨م)، (ص ٥٦، ٥٧).

(٣) روي عن القاسم بن محمد أنه قال: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب رسول اللّه ﷺ لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولًا واحدًا لكان الناس في ضيق وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ بقول رجل منهم كان في سعة. راجع: الشاطبي، الموافقات، تحقيق: الشيخ عبد اللّه دراز، بيروت، دار المعرفة، (٤/ ١٢٥).

ذلك في الآخر، فالاختلاف المحرَّم: كل ما أقام اللَّه به الحجَّة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصًا بينًا، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسًا، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه في غيره، لم أقل إنَّه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص، ويبين فرق ما بين الاختلافين قوله تعالى في ذم التفرق: ﴿ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴾ [البينة: ٤]، ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٥]. فذم الاختلاف فيما جاءتهم به البينات »[(١)].

وقال الإمام الشاطبي: « وجدنا أصحاب رسول اللَّه ﷺ من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا، ولم يصيروا شيعًا؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنَّما اختلفوا فيما أُذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنَّة، فيما لا يجدون فيه نصًّا، واختلفت في ذلك أقوالهم، فصاروا محمودين، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به »[(٢)].فالنصوص التي تنهى عن التفرق في الدين إنما تنصرف إلى أهل البدع الذين يتحزبون على أصول كلية بدعية تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، أو إلى التفرق المذموم الذي ينشأ عن الاختلاف في الفروع.

أما مجرد الانتصار لما يراه الإنسان أقوى حجَّة أو أليق بمقاصد الشريعة أو أرجى تحقيقًا لمصالح المسلمين، والسعي لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ، في إطار من الالتزام بالموضوعية، والتجرُّد للحق، والبعد عن البغي، والاستطالة على الآخرين؛ فهذه الذي تتسع لمثله قواعد السياسة الشرعية[(٣)].

يقول الإمام الشاطبي فيما يصح أن يقال عن ضابط الاختلاف: « فكل مسألة حدثت في الإسلام، فاختلف الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة؛ علمنا أنَّها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز والقطيعة، علمنا أنَّها ليست من أمر الدين في شيء... فيجب على كل عاقل أن يجتنبها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ [آل عمران: ١٠٣] فإذا اختلفوا وتقاطعوا كان ذلك بحدث أحدثوه

---

(١) الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية، (ص ٥٦٠ - ٥٦١).

(٢) الموافقات، مرجع سابق، (٤/ ١٨٦).

(٣) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٥٢، ٥٣).

من اتباع الهوى »[١].

فالتعدديَّة والاختلاف والتنوُّع لا تمثل افتراقًا في الدين، طالما ظلت تحت جامع الإسلام، المتمثِّل في أصوله الثوابت، التي هي وضع إلهي، معلوم بالفطرة والضرورة... سواء أكانت التعددية في فروع الأحكام الدينيَّة، من فقه الفروع، أم كانت من السياسات[٢].

ثانيًا: من الأدلة التي استند إليها المانعون للتعدد الحزبي، ورود لفظ حزب في القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة وأيضًا في التراث الإسلامي بدلالة تفيد الذم... والذم دليل التحريم إن لم يصرف للكراهة ولا صارف هنا.

فيرد على ذلك:

أ - بأنَّ المفهوم الحديث للحزب السياسي، يختلف عن المفهوم القديم للحزب الذي ورد ذكره في القرآن الكريم على سبيل الذم. فالحزب بالمفهوم المعاصر مجموعة متآلفة من النَّاس يجمع بينهم وحدة الاتجاه السياسي، داخل الإطار الإسلامي، فهو أشبه ما يكون بالمذهب الفقهي، وقد تلقت الأمَّة المذاهب الفقهية بالقبول، ولم تعتبر ذلك نوعًا من التعددية المرفوضة؛ لأنَّ تفاوت الاجتهادات وتباين الآراء سنة من سنن الاجتماع، وطبيعة من طبائع البشر.

« أما الأحزاب بمفهومها القديم، فهي تكتلات عشائرية أو قبليَّة أو قوميَّة تؤلف بينها العصبيَّات الجاهلية، وتجمع بينها وحدة الالتقاء على حرب الإسلام والكيد لأهله، فهي مرفوضة لهذا المعنى، سواء سميت حزبًا أو جماعة أو أمَّة أو تنظيمًا أو دولة أو ما شاء أصحابها من المسميات، فإنَّ المذموم ليس مجرد التسمية وإنَّما الاجتماع على أواصر جاهلية والانتصاب لحرب اللَّه ورسوله »[٣].

« فالمصطلح مقبول أو مرفوض باعتبار المبادئ والمقاصد... والتحزُّب - أي انتظام

---

(١) الموافقات، مرجع سابق، (٤/ ١٨٦، ١٨٧).

(٢) د. محمد عمارة: الإسلام والتعددية.. الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مرجع سابق، (ص ٤٠). ويراجع د. صلاح الصاوي حيث يقول: « ولا شك أنَّ الذين يتحدثون عن تعدد الأحزاب من منظور إسلامي، يستصحبون مع هذه التعددية، ضرورة الالتزام بدستور خلقي يحكم أعمال المنافسة الحزبية، يكون موضع قبول والتزام من الكافة، وما طاف بخلدهم إباحة التهارج الممقوت، والمهاترات المشجوبة التي تجري على الساحة العلمانية » التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٥٣).

(٣) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٤٩).

الناس في أحزاب - خاضع من حيث القبول أو الرفض إسلاميًا باعتبار المعايير الحاكمة للتنظيم الحزبي... وليس للمصطلح بإطلاق، ولا للتحزُّب والتنظيم الحزبي بإطلاق »(١).

ب - كذلك، فإنَّ النصوص لم تذم مطلق الأحزاب والحزبية، وإنَّما وردت في ذم أحزاب معينة بالذَّات هي أحزاب الشرك، وأحزاب الشيطان الذين اجتمعوا على محاربة الأنبياء، فالذم غير متعلق بالأحزاب والحزبيَّة بصفة عامة، بل متعلق بصورة خاصة من صور الحزبيَّة، فالكفار والمشركون حزب الشيطان ومعهم المنافقون، أمَّا المؤمنون فهم حزب النبي ﷺ حزب اللَّه وشتان ما بين الحزبين(٢).

على أنَّ الأحزاب وكما وردت بدلالة الذم في القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي، فقد وردت أيضًا بدلالة تفيد المدح في هذه الثلاثة:

- ففي القرآن الكريم يأتي قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [المائدة: ٥٦]. ونسبة الحزب للَّه تعالى أكبر مدح لهذا الحزب.

- وفي السنة المطهرة نجد الأحاديث المادحة للحزب، كما في حديث أنس ﷺ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: « يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ أَقْوَامٌ هُمْ أَرَقُّ مِنْكُمْ قُلُوبًا » قَالَ: فَقَدِمَ الْأَشْعَرِيُّونَ، فِيهِمْ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ، فَلَمَّا دَنَوْا مِنْ الْمَدِينَةِ، كَانُوا يَرْتَجِزُونَ يَقُولُونَ:

غَدًا نَلْقَى الْأَحِبَّهْ ... مُحَمَّدًا وَحِزْبَهْ(٣)

فالحزب يكون ممدوحًا ومذمومًا، لا تبعًا للفظ وإنَّما تبعًا لما يضاف إليه، فحزب اللَّه ممدوح، وحزب الشيطان مذموم، كذلك تبعًا للفكر الذي يتبناه، والهدف الذي يسعى إليه.

وفي التراث الإسلامي نجد ما يؤيد هذا من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، إذ يقول: « رأس الطائفة التي تتحزَّب أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أعز اللَّه من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا، مثل التعصُّب لمن دخل في حزبهم بالحقِّ أو الباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق أو الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه اللَّه تعالى ورسوله، فاللَّه ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف،

---

(١) د. توفيق الواعي: الفكر السياسي عند الإخوان المسلمين، (ص ٩٤، ٩٥). عن دندل جبر: التعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، مرجع سابق، (ص ٢٩).

(٢) جمال المراكبي: الخلافة الإسلامية، رسالة دكتوراه، منشورة، القاهرة، (١٤١٤هـ)، (ص ٢٣).

(٣) مسند أحمد (٣/ ١٠٥/ ح ١٢٠٤٥).

وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان »[(١)].

وهذا الكلام من ابن تيمية ينبع عن فقه عظيم؛ فالنظرة للمضمون لا للفظ، وللمسمى لا للاسم، وإلا ماذا لو غيرنا هذا الاسم - الحزب - فهل يُغير من الحكم شيء؟ ماذا لو اختار حزبٌ من الناس مسمى غير مسمى الحزب بأن سمَّى نفسه « أمَّة » معتمدًا على قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. أو طائفة؛ معتمدًا على قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور: ٢].

ولأجل هذا قال الإمام ابن العربي: « الأحكام لا تتعلق بالألفاظ، إلا أن ترد على موضوعاتها الأصليَّة في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم تعلق عليها، ألا ترى أن البيع والشراء معلوم اللفظ والمعنى، وقد قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ﴾ [التوبة: ١١١]. ولا يقال: هذه الآية دليل جواز مبايعة السيد عبده، لأنَّ المقصدين مختلفان »[(٢)].

والحق فإنَّ هذا الاستدلال أوهى من أن يُناقش أو يرد عليه، ولو لا كثرة الكتابات التي تحزر الحزبية بناءً عليه، ما اضطررت إلى أن أنقله أو أناقشه.

جـ- ثم إنَّه ما العلاقة بين حزب اللَّه وحزب الشيطان الذي ورد ذكره في القرآن الكريم وبين مصطلح الحزب السياسي الذي ظهر خلال القرن العشرين؟ وكيف يقارن بين هذا وذاك؟ فالقضية في القرآن الكريم قضية إيمان وشرك، وليست قضيَّة فروق سياسية في برامج العمل الوطني أو الاصطلاح الاجتماعي أو غير ذلك مما تقوم من أجله الأحزاب السياسية في العصر الحديث[(٣)].

○ **الفرع الثاني: تعدد الأحزاب لا يتعارض مع طبيعة الإسلام:**

الولاء في الإسلام:

من الشبهات التي أثارها الرافضون للأحزاب في الإسلام: ما قيل من أنَّ وجود أحزاب

---

(١) مجموع الفتاوى، مرجع سابق، (١١/ ٩٢)، مجموعة الرسائل والمسائل، علق عليه: السيد محمد رشيد رضا، (١/ ١٥٢).

(٢) الإمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، (١٤/ ٩٥).

(٣) يراجع: محيي الدين عطية: « جند اللَّـه إلام ندعوهم »، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٣٧)، السنة العاشرة، (١٤٠٤هـ)، (ص ١٨٥).

داخل الدولة الإسلاميَّة، يقسم ولاء الفرد بين حزبه الذي ينتمي إليه، ودولته التي بايعها على السمع والطاعة والنصرة والمعونة.

وهذا صحيح في حالة ما إذا كان الفرد سيتخذ موقف المعارضة للدولة في كل شيء، والتأييد لحزبه في كل شيء.

وإنَّ ولاء المسلم إنَّما هو للَّه ولرسوله ولجماعة المؤمنين، كما قال اللَّه تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [المائدة: ٥٥، ٥٦].

« وانتماء الفرد المسلم إلى قبيلة أو إقليم أو جمعية، أو نقابة، أو اتحاد، أو حزب: لا ينافي انتماءه للدولة وولاءه لها؛ فإنَّ هذه الولاءات والانتماءات كلها مشدودة إلى أصل واحد، هو الولاء للَّه ولرسوله وللمؤمنين »[1].

فالأحزاب السياسية بمفهومها السليم هي أداة لتعميق الانتماء للدولة باعتبارها منابر منظَّمة للاجتهاد والتعبير عن الآراء المختلفة في الدولة في إطار المرجعيَّة الإسلاميَّة، وأيضًا فلا علاقة للحزبية والتعدد الحزبي بالعصبيَّة والجاهلية، فانتصار المرء لما يعتقد رجحانه من المصالح العامة، والسعي لوضعها موضع التنفيذ، لا يعني بالضرورة تكفير المخالف أو إسقاط عصمته، أو قطع موالاته، أو الاستطالة في عرضه مع الوضع في الاعتبار أنَّ الحزبيَّة لا تكون إلا في إطار التقيد بسيادة الشريعة الإسلامية، والالتزام المجمل بأصولها الكلية. وتبقى دائرة الخلاف الحزبي بعد ذلك في بعض المجالات الاجتهادية، وهذه لا تقطع أخوة الإيمان عن الرأي المخالف، ولا يمكن أن تصل إلى حد الاقتتال أو إراقة الدماء أو إثارة دعاوى الجاهلية[2].

الحلف في الإسلام:

ومن الشبهات أيضًا التي أثارها الرافضون للحزبية، النهي عن التحالفات في الإسلام، وهي مسألة جديرة بالنظر والتأني إذ تعتبر هذه الشبهة من أقوى الشبهات التي أثيرت في هذا الصدد.

والحق أننا إذا اعتبرنا - كما ذهب الرافضون للحزبيَّة - أنَّ الأحزاب السياسية هي

---

(١) يراجع: د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١٥٦).

(٢) يراجع: د. صلاح الصاوي، التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٥٣ ٥٤).

نفسها أو على الأقل داخلة ضمن التحالفات المنهي عنها: فإنَّ التحالف أصلًا الوارد فيه النهي ليس مسلَّما بحرمته، بل إنَّه قد ذهب فريق من العلماء - المعتد بخلافهم - إلا أنَّ **من التحالف ما هو جائز وفيه ما هو ممنوع.**

فأمَّا الممنوع فهو ما احتوى على محرَّم، مثل: التوارث بين المتحالفين، حيث جاء النهي عن التوارث بسبب الحلف في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ مَعَكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنكُمْ ۚ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴾ [الأنفال: ٧٥]. أو التحالف على نصرة الظالم.

« **وأما الجائز** فهو ما خلا عن الخصال المذمومة، بأن كان تحالفًا على نصرة المظلوم، وحفظ العهد، وطاعة اللَّه عمومًا، والمؤاخاة في اللَّه ونحو ذلك »[(١)].

قال الإمام النووي - في معرض رده على من قال بعدم مشروعيَّة الحلف مطلقًا وأنَّه منسوخ، مستندًا إلى قوله ﷺ: « لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ »[(٢)] -: « وأمَّا المؤاخاة في الإسلام، والمحالفة على طاعة اللَّه تعالى، والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى وإقامة الحق، فهذا باق لم ينسخ، وهذا معنى قوله ﷺ في هذه الأحاديث: « وَأيمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً »[(٣)] وأما قوله ﷺ: « لاَ حِلْفَ فِي الإِسْلامِ » فالمراد به حلف التوارث، والحلف على ما منع الشرع منه »[(٤)].

وإلى هذا أيضًا ذهب ابن حجر في شرح حديث أنس بن مالك ﷺ حين سأله عاصم ابن سليمان الأحول: أبلغك أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: « لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ » فقال: قد حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داره فقال: « ويمكن الجمع بأنَّ المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك، والمثبت ما عدا ذلك، من نصر المظلوم، والقيام بأمر الدين، ونحو ذلك من المستحبَّات الشرعيَّة، كالمصادقة والموادة، وحفظ العهد »[(٥)].

---

(١) د. عبد اللَّـه بن إبراهيم الطريقي: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه منشورة، الطبعة الثانية، الرياض، مؤسسة الرسالة، (١٤١٤هـ)، (ص ٢٤٧).

(٢) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه (٤/ ١٩٦١/ح ٢٥٣٠). من حديث: جبير بن مطعم ﷺ.

(٣) نفس الحديث السابق.

(٤) شرح صحيح مسلم، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٣٩٢هـ)، (١٦/ ٨٢).

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، (١٣٧٩هـ)، (١٠/ ٥٠٢).

وعلى هذا فلا ممانعة من عقد التحالفات، ما دامت لم يُبْنَ العقد فيها على شرط لا يقره الإسلام. فالحلف في حد ذاته ليس ثمَّة ما يمنع منه، وإنَّما المانع في شرطه وما يرمي إليه.

الفرع الثالث: شرعية الوسيلة والهدف في الأحزاب السياسية:

أولًا: شرعية الوسيلة:

١ - من الوسائل التي تستخدمها الأحزاب السياسية، حتى تصل إلى ما تصبو إليه من السلطة، هي وسيلة الانتخابات، وخوض الانتخابات حتمًا يتطلب تزكية النفس، وهذه الوسيلة منهي عنها في الشرع الإسلامي كما قال اللَّه تعالي: ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴾ [النجم: ٣٢].

هذا ما قاله الرافضون للتحزُّب السياسي، وهذا صحيح في عمومه، ولكن يستثنى منه ما تدعو إليه الحاجة، وقد قال يوسف عليه السلام لعزيز مصر: ﴿ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف: ٥٥].

يقول الجصَّاص[1]: « فوصف نفسه بالعلم والحفظ، وفي هذا دلالة على أنَّه جائز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لا يعرفه، وأنَّه ليس من المحظور تزكية النفس في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ﴾ [النجم: ٣٢] »[2]. « وإنَّما يُكره تزكية النفس، إذا قصد به الرجل التطاول والتفاخر والتوسل به إلى غير ما يحل، فهذا القدر المذموم في تزكية النفس. أما ما قصد بتزكية النفس ومدحها إيصال الخير والنفع إلى الغير، فلا يكره ذلك ولا يحرم، بل يجب عليه ذلك... مثاله أن يكون بعض الناس عنده علم نافع ولا يعرف به، فإنَّه يجب عليه أن يقول: أنَّه عالم »[3].

وفي حديث الرهط الثلاثة الذين سألوا على عبادة النبي ﷺ، فقال لهم الرسول ﷺ: « **أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ.**

(١) أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص (٣٠٥ - ٣٧٠هـ). فاضل من أهل الري، سكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية، وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع. وألف كتاب: « أحكام القرآن » وكتابًا في « أصول الفقه ». الزركلي: الأعلام، (١/ ١٧١)، ابن العماد: شذرات الذهب، (٤/ ٣٧٧).

(٢) أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٩٩٢م)، (٤/ ٣٨٩).

(٣) علاء الدين علي بن محمد: تفسير الخازن، بيروت، دار الفكر، (١٩٧٩م)، (٣/ ٢٩٢). وفي نفس المعنى: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢٠٠٠م)، (١٨/ ١٢٩).

فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي »[١] وهذا تزكية للنفس ليست خارجة عن نطاق الحق.

ولمَّا خرج الخوارج على عثمان ﷺ وقدحوا فيه، درأ عن نفسه، وذكر محاسنها، وأخبرهم بأعماله الصالحة كتجهيز جيش العسرة، وحفر بئر رومة، وغير ذلك، وأعلمهم بشهادة النبي ﷺ له بالجنة[٢].

قال الحافظ ابن حجر تعليقًا على أحاديث إخبار عثمان ﷺ بذلك: « وفيها جواز تحدُّث الرجل بمناقبه عند الاحتياج إلى ذلك؛ لدفع مضرَّة، أو تحصيل منفعة، وإنَّما يُكره ذلك عند المفاخرة والمكاثرة والعجب »[٣].

وإذا كانت تزكية الإنسان لنفسه جائزة، ما دامت داخل إطار الحقيقة، ومنويٌّ بها إرادة الحق، فإنَّ تزكية الإنسان لغيره هي أيضًا جائزة ومقبولة، ما لم يقصد بها مداهنة أو مبالغة ويعضد هذا مدح النبي ﷺ لأصحابه وتزكيته لهم.

وعلى هذا فإن بقيت الدعاية الانتخابية في حدود القصد، ولم تتجاوز ذلك إلى الكذِب والتلبيس والتغرير بالعامَّة، فهي مما تتسع لها قواعد السياسة الشرعية في هذه الحالة، ويكون الأمر من جنس التعريف للحاجة.

٢ - أما بالنسبة لما يتضمنه التنافس الحزبي والدعاية الانتخابية من نقد أعمال الآخرين والتشهير بهم وتتبع عوراتهم وسقطاتهم، وإشاعتها على الملأ تحت ستار النقد وحرية التعبير ونحوه، فإنَّ ذلك كله يجب أن يرد إلى الشرع، وأن يعاد النظر فيه في ضوء الأصول والقواعد الشرعية المعتبرة[٤].

٣ - أما بخصوص ضرورة فرديَّة الرأي وعدم جواز تبني الرأي الموافق للحزب سواء كان صحيحًا أم فاسدًا، مقنعًا أو غير مقنع، فهذا لا شك في أنه يجب إصلاحه، وهذا ما لا يرضاه الإسلام للحزب، والأوفق للحزب ولأفراده أن لا يتخذ موقف المعارضة للدولة في كل شيء سواء كان الحق معه أم عليه، فإن تمَّ علاج هذا الخلل فلا شيء في التحزب والحزبية.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح (٥/١٩٤٩/ح ٤٧٧٦). من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) تراجع هذه الأخبار في فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، (٥/٤٠٨).

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، (٥/٤٠٨).

(٤) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٦١).

ثانيًا: شرعية الهدف:

١ - فبالنسبة للتنافس في طلب الإمارة، فيقيد المنع الوارد في الأحاديث النبوية بمن طلب ذلك لمصلحة نفسه، أمَّا من طلبها لمصلحة الدين، وتحقيق الأصلح للمسلمين مع كونه أهلًا لها، وقاصدًا إلى إقامة الحق والعدل فيها، فهو خارج عن دائرة هذه النصوص[١].

يقول النووي: « فهو في حق من لم يكن أهلًا لها، أو كان أهلًا ولم يعدل فيها، فيخزيه اللَّه تعالى يوم القيامة ويفضحه ويندم على ما فرط، وأمَّا من كان أهلًا للولاية وعدل فيها، فله فضل عظيم، تظاهرت به الأحاديث الصحيحة وإجماع المسلمين منعقدٌ عليه »[٢].

وقال الألوسي[٣] في تفسير قوله تعالى - على لسان يوسف عليه السلام -: ﴿ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: ٥٥]: « فيه جواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممَّن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر، وربَّما يجب عليه الطلب، إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلًا وكان متعينًا لذلك »[٤].

وقد جاء في السنة الشريفة ما يؤيد هذا، فقد طلب عثمان بن أبي العاص من النبي ﷺ أن يجعله إمامًا لقومه، فأجابه إلى ذلك قائلًا: « أَنْتَ إِمَامُهُمْ وَاقْتَدِ بِأَضْعَفِهِمْ وَاتَّخِذْ مُؤَذِّنًا لَا يَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا »[٥].

والتاريخ الإسلامي مليء بأخبار تؤيد هذا المذهب، بل إنَّ بعض العلماء جعل طلب الولاية واجبًا متعينًا في بعض الحالات، من ذلك ما قاله المازري: « يجب على من هو أهل الاجتهاد والعدالة، السعي في طلب القضاء إن علم أنَّه إن لم يله ضاعت الحقوق، أو وليه من لا يحل أن يولى. وكذلك إن كان وليه من لا تحل توليته ولا سبيل لعزله إلا بطلب أهله »[٦].

---

(١) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٥٨).

(٢) شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، (١٢/ ٢١٠ - ٢١١).

(٣) محمود بن عبد اللَّه الحسيني الألوسي، (١٨٠٢ - ١٨٥٤م) شهاب الدين، أبو الثناء: مفسر، محدث، أديب، من المجددين، من أهل بغداد، مولده ووفاته فيها. كان سلفي الاعتقاد، مجتهدًا. تقلد الإفتاء ببلده وعُزل، فانقطع للعلم. من كتبه: « روح المعاني » في التفسير، و « غرائب الاغتراب »، « دقائق التفسير ». الزركلي: الأعلام، (٧/ ١٧٦).

(٤) روح المعاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٣/ ٥).

(٥) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب أخذ الأجر على التأذين (١/ ٢٠١/ ح ٥٣١)، سنن النسائي، كتاب الأذان، باب اتخاذ المؤذن الذي لا يأخذ على أذانه أجرًا (٢/ ٢٣/ ح ٦٧٢).

(٦) ابن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، (ص ١٣/ ٩).

والماوردي يجعل طلب الإمارة كطلب بقيَّة الأعمال، لا يحكم عليها حكمًا عامًّا وإنَّما يتوقف حكمها على نيَّة الطالب فيقول: « إن كان طلب القاضي لحاجته إلى رزق القضاء المستحق في بيت المال، كان طلبه مباحًا، وإن كان لرغبة في إقامة الحق وخوفه أن يتعرض له غير مستحق كان طلبه مستحبًّا، فإن قصد بطلبه المباهاة والمنزلة فقد اختلف في كراهية ذلك مع الاتفاق على جوازه »[١].

٢ - أمَّا بالنسبة للأدلة التي تنهى عن منازعة الأئمة والتزام الطاعة لهم فهي حق، ولكنَّها خارجة عن مورد النزاع، لأنَّ مورد النزاع يتمثَّل في السعي إلى المشاركة في الحكم من خلال الأطر المشروعة لإنفاذ برنامج سياسي، فهو إذن سعي مشروع تقرُّه الشرعيَّة القائمة، ويسمح به الإطار السياسي المعتمد من الكافة، والذي التزم الأئمة بمقتضاه أن يقوموا على رعاية المعارضة وتوفير الحماية لها، كما يقومون على رعاية الأغلبيَّة الحاكمة سواء بسواء، هذه هي الصورة مورد النزاع، ولولا ذلك لتحول إلى بغي ترده هذه الأدلة المشار إليها[٢].

وبخصوص ما قيل من أنَّ التعددية تقتضي تبادل السلطة وهو خلاف المعهود في فقه الإمامة العظمى، فيرد على ذلك بأنَّ الإمامة عقد من العقود تعقدها الأمَّة ممثلة في أهل الحل والعقد مع من يتولى أمرها من الأئمة، وإذا كانت الإمامة عقدا فإنَّه يجوز تقييدها بما تقيد به سائر العقود من الشروط والقيود شريطة أن تكون في دائرة الشرعيَّة فلا تحل حرامًا ولا تحرم حلالًا، ولا تأمر بمنكر ولا تنهى عن معروف.

فإذا دعت الضرورة أو المصلحة الراجحة إلى تقييد هذا العقد بزمن معيَّن ثم يعود الأمر بعد ذلك إلى الأمة - صاحبة الحق الأصلي - لتقرر في ضوء ما خبرته في أئمتها من صلاح أو فساد، أن تجدد اختيارهم أو تعدل عنهم إلى غيرهم فإنَّ قواعد السياسة الشرعية لا تأبى ذلك، وربَّما كان في ذلك دافع للولاة والأئمة أن يستقيموا على الجادَّة، وأن يحترموا إرادة شعوبهم العادلة ومطالبهم المشروعة، حتى يتجدد اختيارهم من جديد[٣].

---

(١) الأحكام السلطانية، تحقيق: د. أحمد مبارك البغدادي، الطبعة الأولى، الكويت، دار بن قتيبة، (١٩٨٩م)، (ص ٩٩).

(٢) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٥٩). ولمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة يراجع: د. محمد سليم العوا: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، مرجع سابق، (ص ٥٣، ٥٤).

(٣) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٦٤).

وقد فطن الشوكاني(١) لجواز تعليق الولاية على شرط، فعنون في « نيل الأوطار »(٢): « باب تعليق الولاية بالشرط »، وساق تحت هذا العنوان ما رواه البخاري عن ابن عمر ﷺ قال: أَمَّرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي غَزْوَةِ مُؤْتَةَ زَيْدَ بْنَ حَارِثَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « إِنْ قُتِلَ زَيْدٌ فَجَعْفَرٌ، وَإِنْ قُتِلَ جَعْفَرٌ فَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ »(٣).

وقد أشار الماوردي(٤) إلى جواز تعليق الولاية بالشرط في معرض حديثه عن العهد بالولاية، مستشهدًا بعمل النبي ﷺ في تولية القواد في غزوة مؤتة، ومعللًا ذلك بأنَّ الولايات من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة »(٥).

○ الفرع الرابع: **الأصول التاريخية للأحزاب في الإسلام:**

١ - **بالنسبة للقول بعدم وجود سوابق تاريخية في النِّظام الإسلامي فيرد على ذلك:** بأنَّ « السكوت التاريخي لا يفيد حكمًا بالإباحة ولا المنع، وكم من أمور قرَّرها الصحابة مع قرب عهدهم برسول اللَّه ﷺ ولم يكن في عهده سابقة! فما بالنا بحال المسلمين اليوم بعد كل ما أصابته البشرية أو أصابها من تطور وتغير؟ »(٦).

فهناك ثوابت كلية للشريعة الإسلامية، لا يجوز الخروج عليها، وهناك متغيرات

---

(١) محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١١٧٣ - ١٢٥٠هـ/ ١٧٦٠ - ١٨٣٤م) فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء، وولي قضاءها، وكان يرى تحريم التقليد. من مصنفاته: « نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار »، « الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ». الزركلي: الأعلام، (٦/ ٢٩٨).

(٢) القاهرة، دار الحديث، (٨/ ٢٦٦).

(٣) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة مؤتة (٤/ ١٥٥٤/ ح ٤٠١٣).

(٤) علي بن محمد حبيب، أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ). أقضى قضاة عصره. من العلماء الباحثين، أصحاب التصانيف الكثيرة النافعة. ولد في البصرة، وانتقل إلى بغداد. وولي القضاء في بلدان كثيرة. من كتبه: « أدب الدنيا والدين » و « الأحكام السلطانية » و « النكت والعيون ». الزركلي: الأعلام، (٤/ ٢٣٧).

(٥) يراجع: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، (ص ١٧، ١٨). ويقول الدكتور توفيق الشاوي: « إنَّ الولاية تكون مدى الحياة فقط إذا لم يتضمن عقد البيعة تحديد المدة، ولما كان عقد البيعة حرًّا فإنَّه يمكن أن يتضمن قيودًا أو شروطًا على سلطة الحاكم. ومن الصواب أن يكون للناخبين من أهل الحل والعقد أن يجعلوا البيعة محدودة المدة ليتمكنوا من مزاولة حقهم في الإشراف على أعمال الحكومة وسياسة الحاكم الذي اختاروه. هذا كله خاص بالبيعة الحرة وهي وحدها التي تصحُّ شرعًا، أما البيعة التي تؤخذ بالإكراه أو الغش فإنَّها تكون عقدًا باطلًا سواء كان هذا العقد لمدى الحياة أو لمدة محددة ». من تعليقه على كتاب: د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، (ص ١٩٦).

(٦) د. محمد سليم العوا: الحق في المشاركة السياسية مع الإسناد للشريعة، بحث منشور ضمن أوراق الملتقى الفكري الثاني حول حق المشاركة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية الضرورية للحياة، القاهرة، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، (١٩٩٤م)، (ص ٤٩).

تترك للمصلحة العامَّة للأمة الإسلاميَّة، وتختلف باختلاف الزمان والمكان الذي تطبق فيه، فطالما لن تصطدم هذه المتغيرات مع المبادئ العامة لأحكام الشريعة الإسلامية فإنَّها تكون جائزة حتى يقوم الدليل الشرعي على فسادها وتعارضها مع صريح نصوص الشرع(١).

ومع هذا فقد شهد التاريخ الإسلامي هذه التعدديَّة في صورة الفرق الإسلامية كالخوارج والمعتزلة والشيعة والمرجئة ونحوهم، فهي تكتُّلات سياسيَّة في الأصل تحزبت حول اختيارات وبرامج سياسية، وإن كانت قد كست تحزبه السياسي لبوس الاختلاف العقائدي والمواقف الدينية(٢).

٢ - أمَّا ما قيل في أنَّ التعدد الحزبي مبدأ مستورد عن الغرب وليس من الإسلام في شيء؛ فالحق أنَّ الذي نهينا عنه وحذرنا منه، هو: التقليد الأعمى لغيرنا بحيث نغدو مجرد ذيول تَتْبع ولا تُتبع، وتمضي خلف غيرها في كل شيء.... والتشبُّه الممنوع بغير المسلمين هو: ما كان تشبُّهًا فيما هو من علامات تميزهم الديني، كلبس الصليب للنصارى، والزنار للمجوس، ونحو ذلك، مما يدخل صاحبه في زمرة المتشبَّه بهم، ويحيله كأنه واحد منهم.

أمَّا الاقتباس منهم فيما عدا ذلك، مما هو من شئون الحياة المتطورة، فلا حرج فيه، ولا جناح عل من فعله، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

وقد حفر الرسول ﷺ خندقًا حول المدينة، ولم تكن مكيدة تعرفها العرب، إنَّما هي من أساليب الفرس، قيل: إن سلمان ﷺ أشار بها.

واتخذ الرسول ﷺ خاتمًا يختم به كتبه، حين قيل له: إنَّ الملوك لا يقبلون الكتاب إلَّا إذا كان مختومًا. واقتبس عمر ﷺ نظام الخراج، ونظام الديوان. واقتبس معاوية ﷺ نظام البريد. واقتبس مَنْ بعده أنظمة مختلفة.

- وعلى هذا لا غضاضة ولا حرج من اقتباس مبدأ التعدد الحزبي من الديمقراطية الغربيَّة بشرطين:

أولهما: أن نجد في ذلك مصلحة حقيقية لنا، ولا يضرنا أن نخشى من بعض المفاسد

---

(١) مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٢٩٢)، ويراجع في نفس هذا المعنى: د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٦٧، ٦٨).

(٢) د. محمد رضا محرم: تحديث العقل السياسي الإسلامي، (ص ٨٣). عن د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٨٧).

من جرائه، المهم أن يكون نفعه أكبر من ضره، فإنَّ مبنى الشريعة على اعتبار المصالح الخالصة أو الغالبة، وعلى إلغاء المفاسد الخالصة أو الراجحة، وقوله تعالى في الخمر والميسر: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ [البقرة: ٢١٩]، أصل في هذا الباب.

وثانيهما: أن نعدِّل ونطور ما نقتبسه، حتى يتَّفق مع قيمنا الدينية ومُثلنا الأخلاقية، وأحكامنا الشرعية، وتقاليدنا المرعية[١].

٣ - **أمَّا الاحتجاج بفشل التجارب الحزبيَّة المعاصرة في بلاد المسلمين** فهو احتجاج غريب، فإنَّ كل هذه الأحزاب علمانيَّة التوجُّه، لا نعلم واحدًا منها قام على تحكيم الشريعة وإقامة الدين واستعادة الهويَّة الإسلامية، والسعي لإقامة الدولة الإسلامية المنشودة، فكيف يحتجُّ بجرائم مثل هذه الأحزاب على فشل التجربة الحزبيَّة في محيط الدولة الإسلامية.

والحق أنَّ هذا الدليل خارج عن محل النزاع؛ لأنَّ موضع النزاع هو التعدديَّة التي تنطلق من الأصول والقواعد الإسلامية، والتي تعمل في إطار سيادة الشريعة وتسعى إلى إقامة المشروع الحضاري الإسلامي ووضعه موضع التنفيذ.

« فهذه التعددية المنشودة - موضع النزاع - لم تجرَّب بعد، لا في ماضي الدولة الإسلاميَّة إذ لا يصح أن يقال أنَّ الفرق الإسلامية القديمة هي ذلك النموذج المنشود للتعددية الحزبية، لأنَّ هذه الفرق مشجوبة منكرة فارق بها أصحابها جماعة المسلمين واتبعوا بها سبيلًا غير سبيل المؤمنين... ولم تجرب في حاضر الدولة الإسلامية لغياب النموذج المنشود للدولة الإسلامية »[٢].

* * *

(١) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ١٥٥).

(٢) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٦٩، ٧٠).

المبحث الثالث

الاتجاهان بين التقييم والتقويم

في المبحثين السابقين تمَّ التعرُّض لكلا الرأيين - الرأي القائل بحرمة التعددية الحزبية، والرأي القائل بإباحتها في إطار الأصول الإسلامية - بكل حيدة كما قال به أنصار كل اتجاه، كذلك فقد تمَّ مناقشة أدلة الرأي الرافض للحزبية من قبل المؤيدين لها.

ويأتي هذا المبحث كخاتمة للفصل بين الرأيين، معرجًا على منشأ كل اتجاه وأنصاره والأخطاء التي وقع فيها، ومنتهيًا بحكم نهائي - من وجهة نظر الباحث - على كل اتجاه والرأي الصواب في المسألة.

المطلب الأول

تقييم الاتجاه القائل برفض التعددية الحزبية

أولًا: نشأة هذا الاتجاه:

ففي سبعينيات القرن التاسع عشر ومع بدء ظهور الأحزاب السياسية في الدول الإسلامية[١]، بدأ هذا الاتجاه في هذا الوقت - أو بعده بقليل - يعلن رأيه صريحًا في حرمة هذه الأحزاب وأنَّها ليس لها أصل إسلامي تعتمد عليه أو تستند إليه.

ولا سيما أنَّه لا يوجد نص إسلامي في شرعيَّة الأحزاب، ولا يوجد أيضًا في كتب الأقدمين ما يحل هذا اللغز؛ لذا فقد جنح أصحاب هذا الاتجاه إلى إعلان رأيهم سريعًا من غير خوف من لائم أو معاتب.

ثم انتقلت هذه الفتيا في كتابات المعاصرين وتداولوها حتى أصبح هذا الرأي عندهم وكأنَّه حكم اللَّه في الأحزاب والحزبية.

ثانيًا: أنصار هذا الاتجاه:

من استقراء الأدلَّة التي استدل بها أنصار هذا الاتجاه يمكن تحديد أنصاره ومشايعيه

---

(١) فقد أنشأ السيد جمال الدين الأفغاني بمصر « الحزب الوطني الحر » وفي ثمانينيات ذلك القرن كوَّن « جمعية العروة الوثقى »، كما أقام عبد الرحمن الكواكبي « جمعية أم القرى » في أواخر القرن التاسع عشر، وجميعها تنظيمات إسلاميَّة حزبية، تصدت لمهمة الإحياء والتجديد للنهضة الإسلامية، ولتحديات التخلف الموروث والغزوة الغربية. يراجع: د. محمد عمارة: الإسلام والتعددية، مرجع سابق، (ص ١٥٣، ١٥٤).

وهم لن يخرجوا عن هؤلاء[1]:

١ - **الفئة الأولى**: وتمثل التيار الإسلامي المتحفظ الذي يتخذ من عصر النبوة والخلفاء الراشدين « نموذجًا إسلاميًا أَمثَلَ » ينبغي أن تتخذه كل المجتمعات الإسلامية مثالًا لها تحتذيه، وتعمل جاهدة على أن تتطابق أحكامه مع أحكامها، ويتصور هؤلاء أنَّ النظام الحزبي القائم على تداول السلطة، وتوقيت فترة الحكم يهدم نظام الخلافة المرتبطة في أذهانهم بالدوام، وهؤلاء يميلون إلى تضييق دائرة المباح وتغليب دائرة القول بالتحريم على الأمور التي لم يرد فيها نص صريح بالإباحة، ولم يكن لها سابقة في التاريخ الإسلامي القديم؛ لهذا يعتبرون النظام الحزبي بدعة مستحدثة من الغرب ينبغي على المجتمعات الإسلامية أن تبتعد عنها.

٢ - **الفئة الثانية**: وهم من يسيئون فهم وظائف الأحزاب السياسيَّة، وما تقوم به من مهام في المجتمعات القائمة بها، لما لمسوه بأنفسهم من فساد أعضائها أو تعصبهم الذميم، فهابوا بالأمة الإسلامية بما ترتكبه بعض هذه الأحزاب من مفاسد، وعلى هذا أنكروا شرعيَّتها باعتبارها فرقًا خارجة عن جماعة المسلمين، والتي حذر الخالق ﷻ ورسوله منها لما تحدثه من ضعف الأمة الإسلامية وتشتتها.

٣ - **الفئة الثالثة**: وهم من المتفهمين للإسلام نصًا وروحًا، وكذلك مستوعبين لفكرة النظام الحزبي في المجتمعات الإسلامية ولكنَّهم فقهاء، كرسوا عملهم لخدمة السلطان ولرغباته؛ لذلك يطوعون النصوص لخدمة الحاكم حتى ينالوا رضاءه. وبذلك فرضوا على المسلمين طاعة الحاكم بدون رقيب أو معارض بدعوى عدم جواز الخروج على الحاكم، ممَّا ساعد كثيرًا من الحكام على الاستبداد والاضطهاد للشعوب.

ثالثًا: أسباب رفض الأحزاب لدى هذا الاتجاه:

لعلَّ الأسباب الرئيسيَّة التي عدت أنصار هذا الاتجاه إلى مذهبهم الرافض للحزبيَّة والنظر إليها على أنَّها فكرة دخيلة على التراث والفكر الإسلامي **تخلص في الآتي**:

١ - ارتباط الحزبية في العصر الحديث بالتَّطور السياسي للمجتمع الغربي، فلقد نشأت الحزبيَّة في العصر الحالي ونمت وتطورت في المجتمعات الغربيَّة، وهي مجتمعات لها ظروفها وخصوصيتها والتي تميزها عن ظروف وخصوصيات المجتمعات العربيَّة

---

(١) د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٥٥، ٥٦)، بتصرف.

والإسلاميَّة. وهناك تخوُّف دائمًا من استيراد نظم وإجراءات تنظم العملية السياسية والدستورية لدى الغرب لاختلاف الفلسفة التي قامت عليها هذه النظم عنها في الدول العربية والإسلامية.

٢ - عدم وجود نص إسلامي أو دليل لفظي يؤيد الحزبيَّة في كتب الفقهاء السابقين، مع ارتباط الأحزاب في الخلفيَّة الثقافية بجامعات الكفر والإلحاد الذين حاربوا النبي ﷺ وحاربوا الأنبياء قبله.

٣ - نظام الحزبيَّة يلغي بعض الأمور التي درج الناس على أنَّها مبادئ لا يمكن المساس بها كطلب السلطان وتداول السلطة أو الاعتراض على ولي الأمر، وكلها أمور لم يألفها الناس والمرء عدو ما يجهل.

رابعًا: الأخطاء التي وقع فيها أنصار هذا الاتجاه:

من استقراء أدلة هذا الاتجاه يتبيَّن بجلاء الأخطاء التي وقع فيها مؤيدوه. ومن هذه الأخطاء:

١ - القصور المنهجي في البحث:

فقد وقع أنصار هذا الاتجاه في العديد من الأخطاء المنهجيَّة، والتي تتمثل في: القصور في الاستدلال، والأخذ بحرفيَّة التفسير، والخلط في الأدلة، وعدم تحديد مفهوم محل البحث.

أ - القصور في الاستدلال: اتَّضح من بعض الأدلة التي تقدموا بها، عدم الوقوف على التفسير الصحيح للنصوص القرآنية والسنة النبوية، وكذلك أسباب نزول الآيات القرآنية بالرغم من الأهمية القصوى لهذه الأمور عند الاستدلال بها للحكم بحل أو حرمة أمر ما، ومثال ذلك: أفتى أنصار هذا الاتجاه بعدم شرعيَّة الاختلاف في الرأي، مستدلِّين ببعض الآيات القرآنية التي وردت على سبيل التحذير والتذكرة من الخالق ﷻ للمؤمنين مما قد يحدث لهم من تشيُّع وفرقة واختلاف في الدين، وتناسوا أنَّ الاختلاف في الرأي بين البشر هو من الأمور الطبيعية والتي تؤيدها كثير من الآيات القرآنية[1].

واتَّضح ذلك أيضًا ممَّا استدل به البعض بفترة الخلفاء الراشدين كدليل على عدم

---

(١) من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [هود: ١١٨]، ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾ [الروم: ٢٢]، ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: ٤٨].

شرعيَّة الأحزاب السياسية مع أنَّها لم تكن معروفة آنذاك، ولم تطبق في تلك الفترة الإسلامية الهامة. وكذلك استشهد آخرون بالفرق التي ظهرت في أواخر عهد عثمان وعهد علي - رضي اللَّه عنهما - لبيان المساوئ والأضرار التي لحقت بالأمة الإسلامية في تفرقها، وهذا خروج على المنهج العلمي السليم في الاستدلال فلا ينبغي الاستشهاد بفترة تاريخيَّة من تاريخ المسلمين لبيان رأي الإسلام في حكم ما[١].

ب - **الأخذ بحرفية التفسير**: يؤخذ على أنصار هذا الاتجاه استنادهم أحيانًا في الاستدلال على حرفيَّة تفسير بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ولا شك أنَّ حرفية التفسير في الاستدلال تؤدي إلى تحول الحوار الفكري إلى مماحكات لفظيَّة مما يمنع الحوار حول المعنى والتوجه إلى مضمون النص[٢]، وقد اتَّضح هذا الخطأ من تمسك بعض أنصار هذا الاتجاه بدلالة الذَّم الموصوف بها لفظ حزب في القرآن الكريم والسنَّة النبوية المطهرة، على الرغم من وجود دلالة أخرى تفيد المدح للفظ بجانب الذم مثل قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ومن ناحية أخرى فإنَّ الموصوف بالذَّم، ليست أحزاب اليوم ولكنَّها الأحزاب التي حاربت أنبياء اللَّه، أي أنهم تشبثوا بدلالة قديمة للَّفظ، للحكم على ما يعنيه اللفظ في الوقت الراهن، ومما لا شك فيه أنَّ هذا الأمر يعدُّ خروجًا عن المنهج العلمي في الاستدلال ويؤدي إلى الجمود وضيق الأفق[٣].

جـ - **الخلط بين المبادئ الكلية والفروع الجزئية**: فأنصار هذا الاتجاه يخلطون بين المبادئ والأصول والقواعد الإسلامية الكليَّة التي لا يجوز الخروج عليها ومخالفتها، وبين الفروع المتغيرة التي يجوز الاجتهاد حولها؛ ولذلك فإنَّهم قد أسسوا حججهم الأساسيَّة على أنَّ التعدديَّة الحزبيَّة تتعارض مع مبدأ وحدة العقيدة الإسلامية، والتي لا يمكن أن تتعدد أو تتجزأ، فهم بذلك قد خلطوا بين وحدة العقيدة والتي لا يجوز أن تتعدد في الأصول والمبادئ القاطعة وأحكام الشريعة الكلية وحدودها العامة، وبين المبادئ غير الكلية والتي يمكن بل يجب الاجتهاد بشأنها في ضوء عدم وجود نصوص

---

(١) يراجع: د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٥٦).

(٢) يراجع: د. حسن حنفي: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، بحث منشور بسلسلة كتب المستقبل العربي، العدد (٤)، بعنوان: « الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي » القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٨٤م)، (ص ١٨٠).

(٣) د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٥٧، ٥٨).

قطعيَّة تنظمها، كما هو الحال في موضوع الأحزاب السياسيَّة وموقف الإسلام منها[١].

د - **عدم تحديد المقصود بالحزبية السياسية:** ولعل هذا أخطر الأخطاء المنهجية التي وقع فيها أنصار هذا الاتجاه، فعدم تحديد مفهوم الحزبية السياسية تحديدًا جامعًا مانعًا قبل النظر في التكييف الشرعي لها، يؤدي إلى عدم تقييم المسألة تقييمًا صادقًا. وقد أدَّى **هذا إلى الخلط بين المفاهيم المختلفة مثل:**

- الخلط بين مصطلح الحزب ودلالاته في التاريخ الإسلامي القديم، ومصطلح الحزب ودلالاته بالمفهوم المعاصر.

- الخلط بين مصطلح الفِرَق بالمفهوم الإسلامي ومصطلح الحزب بالمفهوم المعاصر.

- الخلط بين مفهومي « الولاء للأمَّة الإسلامية » والذي يجب أن يتحلى به كل مسلم وبين « الولاء الشخصي للحاكم » والذي لا يُفْرض على كل مسلم، والرافض له ليس بمذموم في الإسلام[٢].

٢ - الفصام بين الحكم الشرعي والواقع العملي:

مع أنَّ الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص والعادات[٣]، ومع أنَّ السياسة الشرعيَّة هي ما كانت من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي[٤]، إلا أنَّ أنصار هذا الاتجاه يهملون الواقع في أحكامهم، راغبين أن يعيش النَّاس كما كان الحال في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من غير تحزُّب ولا أحزاب. غير ملتفتين لتغيُّر الزمان والعوائد، مما ترتب عليه تغير أحوال الحكام وعلاقتهم بالمحكومين.

المَطلَبُ الثَّاني

تقييم الاتجاه المؤيد لشرعية التعدد الحزبي

أولًا: نشأة هذا الاتجاه:

نشأ هذا الاتجاه المؤيِّد لشرعية التعدد الحزبي بظهور حركة التنوير والإصلاح

(١) مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٣٠٨، ٣٠٩).

(٢) يراجع: د. صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٥٨).

(٣) يراجع: الإمام ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، بيروت، دار الجيل (٤/ ٢٠٥).

(٤) يراجع: الإمام ابن القيم، الطرق الحكمية، مرجع سابق، (ص ٥).

السياسي في المجتمعات الإسلامية الحديثة؛ ولذلك فمنذ أن تكونت الأحزاب السياسية في مفهومها المعاصر في المجتمعات الإسلامية، وجدت من يدافع عنها وعن وجودها وممارستها لوظائفها، ولا يرى غضاضة من الاستفادة بما وصل إليه الغرب من علوم وتقدُّم، خاصة في نظام الحكم في المجتمعات الإسلامية. **والذي ساعد على وجود هذا الاتجاه وانتشاره عدة أسباب منها**[1]:

١ - نجاح الأنظمة الحزبيَّة في كثير من الدول المتقدمة وقدرتها على التقدُّم والرقي بالمواطنين في ممارسة حقوقهم السياسية.

٢ - فساد الأنظمة السياسية في الدول الإسلاميَّة، وضياع الحقوق والحريات بها نتيجة لعدم وجود هيئات رقابية، ممَّا أدى إلى تفشي حكم الفرد في المجتمعات الإسلاميَّة.

٣ - هذا بالإضافة لعدم اقتناع أنصار هذا الاتجاه بأدلة الاتجاه الأول (المنكر لشرعية الأحزاب)، فضلًا عن عدم تقديمه لأي بديل آخر يقي الأمَّة الإسلامية شرَّ الفتن والصراعات الدموية على الحكم.

ولهذه الأسباب وغيرها كثر أنصار هذا الاتجاه وانتشروا في جميع الأقطار الإسلامية.

ثانيًا: أنصار هذا الاتجاه:

من الأدلة التي ساقها أنصار هذا الاتجاه لبيان شرعية التعددية الحزبية يمكن القول بأنَّ أنصاره:

١ - قد يكونون من العلماء المتخصِّصين في علوم الشريعة الإسلامية، المتفهمين للإسلام نصًّا وروحًا، المتزعمين لحركة الإصلاح السياسي في المجتمعات الإسلامية، أو من علماء القانون والسياسة، الملمِّين بالوظائف الأساسية للأحزاب السياسية ومميزاتها وقدرتها على تلافي أخطاء السلطة.

٢ - قد يكونون ممن عانوا من الوضع السياسي في المجتمعات الإسلاميَّة المسيطر عليها الفرد غالبًا، ويرون أنَّ الأحزاب السياسية كنظام سياسي أفضل علاج لإصلاح المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة، حيث إنَّه كنظام سياسي يضمن كفالة تداول السلطة بالطرق السلمية إذا طبق بمفهومه الصحيح.

٣ - قد يكونون من الفقهاء الدستوريين أنصار « نظرية السيادة للشعب » التي من

---

(١) د. صباح المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٦١، ٦٢).

أهم نتائجها السماح للأفراد بالمشاركة في الحكم، واختيار الحاكم، والحق في تغييره، واختيار بديل له، وكذلك مراقبته ومعارضته، وتعتبر الأحزاب السياسية أحد نتائج هذه النظرية[١].

ثالثًا: الأخطاء التي وقع فيها أنصار هذا الاتجاه:

بالرغم من قوة أدلة هذا الاتجاه وموافقتها للنقل والعقل، ومقاصد الشرع وطبيعة الواقع، إلا أنَّ أنصار هذا الاتجاه لم يسلموا من الوقوع في بعض الأخطاء المنهجيَّة، من ذلك:

١ - عدم البدء بتحديد مفهوم « الحزب السياسي » كمحل للبحث؛ فقد خاض أنصار هذا الاتجاه المعركة دون تحرير موطن النزاع؛ ولهذا فقد جاءت الأدلة في كثير من الأحيان بعيدة بعض الشيء عن التدليل للحزبية وإن صحت أن تكون أدلة لجواز الاختلاف في الرأي أو معارضة الحاكم.

٢ - عدم توضيح الضوابط التي تنضبط بها الأحزاب الإسلامية حتى لا تخالف المنهج الإسلامي وقواعد السياسة الشرعية، الأمر الذي لو ذكر لخفف من حدة الصراع والتخوف من الحزبية والتشتت، أو بمعنى آخر: إنَّ انضباط الأحزاب بالضوابط الإسلامية من شأنه أن يبعد عنها مثالب الأحزاب العلمانية من جهة، ومن جهة أخرى يخفف من تخوف الممانعين للأحزاب بسبب مساوئها.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

موقف الباحث من كلا الاتجاهين

بعد استعراض آراء كلا الفريقين في الحزبيَّة السياسيَّة، وكذلك الوقوف على أدلة كلٍّ منهما، وتقييم كل فريق على حدة والأخطاء التي وقع فيها بقي نقطة هامة، وهي النظر لكلا الرأيين بمنظار الواقع، بمعنى: ما الآثار التي تترتب على تطبيق كل منهما في المجتمعات الإسلامية؟ إذ لا يصح مطلقًا الاكتفاء بالحكم النظري مع استبعاد الواقع العملي. وإذا كانت الفتوى تتغير تبعًا لتغير الزمان والمكان، وأنَّ الشريعة قائمة على المصالح... فهذا مما يؤكد ضرورة النظر إلى حكم الواقع.

وإذا كانت الأحزاب الإسلامية لم يُتح لها حتى الآن أن تأخذ حظها من الحقوق

---

(١) د. صباح المصري: النظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٦٢).

السياسية - اللهم إلا بعض الأحزاب القليلة في العالم الإسلامي ومع ذلك فإنَّها ما زالت مقيدة الحركة وموضوعة تحت الرقابة المشددة - فإنَّ هذا لا يعني تحكيم الواقع الذي لا يعرف إلا الأحزاب العلمانية أو المتحررة من القيود الإسلامية، وإنَّما نلجأ إلى توقع دور الأحزاب الإسلاميَّة وافتراض وجودها ومن ثَمَّ وظيفتها في المجتمع، والفوائد الناجمة عنها، والأضرار التي تسببها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ننظر إلى مجتمع يرفض الحزبية ولا يقرها، وأيضًا يرفض تداول السلطة، ونقيِّم هذا المجتمع الذي يريده لنا المانعون للحزبية السياسية.

○ ٱلفَرْعِ الأَوَّل: أثر تطبيق كلّ من الاتجاهين في المجتمعات الإسلامية:

أولًا: الاتجاه الأول القائل بعدم شرعية التعددية الحزبية:

إنَّ مجتمعًا يرفض التعددية الحزبية لا يعني - كما يدعي البعض - أنَّه يرفض التفرق والتشتت والتناحر، ولكن الحق أنَّه يرفض التسامح وحق الاختلاف، وزيادة على هذا فإنَّه يؤصل للاستبداد ويعطيه شرعية لوجوده، وبهذا يقتل الحرية والإبداع، ويحرم الضعيف من أن يجد له فئة تنصره وتكون له سندًا ومعينًا.

وهذا الأمر واضح ومشاهد في الواقع المعاش، فبينما نجد الدول التي تتمتع بالتعدديَّة السياسية وتؤمن بتداول السلطة، يتمتع مواطنوها بالرفاهية والتقدم والنظام والإبداع، نجد الدول التي تتنكر للتعددية تعيش في أدنى دركات الضنك وسوء المعيشة، هذا مع أنَّ التعددية في هذه الدول قائمة على العلمانية أو اللادينية، فكيف إذا كانت نابعةً من الإسلام ومحكومة بالضوابط الإسلامية؟

أمَّا ما يميِّز الأحزاب الإسلامية والتي تؤثر سلبًا عند غيابها، فهي بعض الأمور المتعلقة بالعمل الجماعي في الإسلام؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في نطاق معين والذي لا يستطيعه فرد واحد، كالأخذ على أيدي الظالمين ولا سيَّما إذا كانت لهم سطوة، وأيضًا مثل مبدأ الشورى القائم أساسًا على جماعات ترشد الحاكم وتشير عليه.... وغير ذلك من الأمور التي لها بعد جماعي ولا تقوم على كاهل أفراد مشتتين.

وكما يقول الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق[1]: «للأسف الشديد إن الذين يفتون اليوم

---

(١) الشيخ عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف ولد بمحافظة المنوفية بمصر عام (١٩٣٩م) وحصل على العالية من كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. وعمل مدرسًا بمدارس الكويت من (١٩٦٥م) إلى (١٩٩٠م) وعمل في مجال البحث العلمي بجمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت. من مؤلفاته: «الطريق إلى ترشيد حركة=

بعدم جواز الأحزاب السياسية الإسلامية، يقدمون خدمة جليلة لأعداء الدين من حيث لا يدرون؛ لأنهم بذلك يجعلون الدعوة محصورة في إطار وسائل ضعيفة، ويظهرونها بمظهر الخارج عن الشرعية والقانون »(١).

ومن هنا فإنَّ الذين يفتون اليوم بعدم شرعية الأحزاب السياسية، لم ينظروا - ولو نظرة واحدة - إلى الواقع الذي نعيشه، ولا سيَّما في الدول الإسلاميَّة التي أصبحت مثالًا سيئًا للاستبداد والتعسف في استخدام السلطات، الأمر الذي يتطلب على وجه التأكيد نظرة واقعية من ناحية الموازنات بين المصالح والمفاسد، أو على أسوأ تقدير بين المفاسد والمفاسد إذا اعتبرنا الأحزاب مفسدة.

ثانيًا: الاتجاه الثاني القائل بإباحة التعددية الحزبية في إطار الأصول الإسلامية:

فهذه الأحزاب إن قدر لها أن تتواجد على الساحة الإسلاميَّة، فلا شك أنَّها ستثري الحياة السياسية، وتقدم الخدمات الجليلة للفقه السياسي الإسلامي الذي لا يشتغل به اليوم ولا يهتم به إلا قلة من الأفراد لا تغني عن الفكر الجماعي الذي يتيحه الحزب. مما يسهل التوصل إلى إيجاد الحلول للمشكلات السياسية المعاصرة، وكذلك المعضلة الكبرى؛ معضلة تقنين الشريعة الإسلامية بشكل عصري، وكذلك تقديم النصح والعون والمشورة للحكومة.

إذ إن مما يفرق الأحزاب الإسلاميَّة عن غيرها، أنَّها لا تقوم على المعارضة من أجل المعارضة وإنَّما تبغي الخير للأمة، سواء كان هذا الخير عن طريقها أو كان عن طريق غيرها.

ووجود الأحزاب السياسية يعني أيضًا التطبيق والمحافظة على المبادئ الإسلامية العليا التي أقرها الإسلام، مثل: مبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعدالة والمساواة. هذا بالإضافة لكفالة الحريات التي أقرها الإسلام أيضًا والمتفرعة من حرية التعبير مثل « حرية الرأي والتجمع »، وبهذا نكون قد وصلنا للنتيجة المرجوة من هذا النظام، وهي تحقيق أكبر قدر من الديمقراطية بكل ما تعنيه هذه الكلمة من مبادئ سامية لا ينكرها الإسلام. ومعنى ذلك أنَّ **تطبيق الأحزاب السياسية المقيدة بالأصول الإسلامية**

= البعث الإسلامي »، « القضايا الكلية للاعتقاد في الكتاب والسنة ». الموسوعة الحرة، (ويكيبيديا).

(١) المسلمون والعمل السياسي، (ص ٣٦)، عن: أبو أحمد محمد بلقراد: مفهوم الحزبية السياسية وحكمها في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الكلمة، (٢٠٠٧م)، (ص ١٥٢).

في المجتمعات الإسلامية سينتج عنها آثار إيجابية تنعكس على أمن الوطن والمواطن(١):

- **فبالنسبة للوطن:** سوف يستمتع بالاستقرار السياسي؛ لأنَّ مضمون الحزبيَّة السياسية يعني تداول السلطة بالطرق السلميَّة، وإذا تم هذا الأمر فلن نجد جماعات سريَّة تعمل على الاستيلاء على الحكم أو تنظم ثورات أو انقلابات ضد الحاكم، طالما هناك قنوات شرعيَّة يستطيع الأفراد من خلالها ممارسة حقوقهم السياسية وإبداء معارضتهم للنظام الحاكم. ولا يخفى أثر الاستقرار السياسي على التنمية الاقتصاديَّة، حيث إنَّه بالاستقرار تتكاثف الجهود البشرية نحو تحقيق التنمية الاقتصادية بالمجتمع.

- **أمَّا بالنسبة للمواطن:** فإنَّ الأحزاب السياسية تقدم له العديد من الخدمات أهمها: مساعدته كناخب على اختيار من يمثله، كما أنَّها توفر له القيام بدور الرقيب والمحاسب للحزب الحاكم، وتبصره بحقوقه وواجباته. كما أنَّ للنظام الحزبي أهمية خاصة بالنسبة « للمواطن المعارض لنظام الحكم » فهي توفر له الفرصة لإبداء رأيه وممارسة حقه في إطار الشرعيَّة، وذلك بعدة وسائل مثل: عقد ندوات أو نشر مقالاته في الصحف الخاصة بها، وأخيرًا إعطاؤه الحق في الترشيح وتولي الوظائف السياسية بدون صراعات دموية أو وسائل غير قانونية.

○ **ٱلفَرْعُ ٱلثَّانِي: خلاصة الرأي في مدى شرعية التعددية الحزبية:**

من خلال النظر في أدلة كل فريق، مع استصحاب الواقع العملي، فإنَّني أميل كلية إلى الرأي القائل بإباحة التعدديَّة الحزبية في إطار الأصول الشرعية، ليس فقط لقوة أدلته وواقعيته، لكن أيضًا لعدم توافر أي دليل سمعي أو عقلي يقوى على مناهضة هذا الرأي.

ومع ذلك فإنَّ بعض أدلة الفريق الذاهب إلى حرمة الأحزاب قد تكون وجيهة - في غالبها - إذا كان الكلام عن مطلق الحزبية، أي الأحزاب التي لا تنضبط بالضوابط الإسلامية، وتتأطر بالأصول الشرعية.

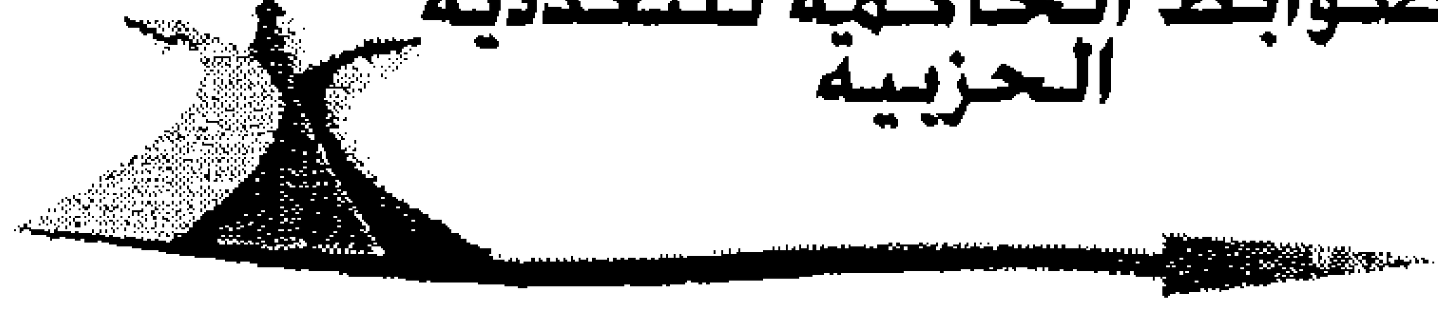
أمَّا الأحزاب الإسلامية التي تلتزم بالمنهج الإسلامي، وتتَّفق في الأصول الكلية، ولا تتحزب وتختلف إلا في حدود المسائل الفرعيَّة التي يسعها النظام الإسلامي، فلا تدخل ضمن دائرة الإنكار الشرعي، فهي من المصالح التي يمدحها الإسلام، وتتطلبها المجتمعات الإسلامية، وتحض عليها الحقوق الإنسانية.

---

(١) د. صباح المصري، النِّظام الحزبي، مرجع سابق، (ص ٦٧). وسيأتي الحديث عن أهمية الأحزاب في الفصل الثالث من هذا الباب.

الفَصْلُ الثَّانِي

الضوابط الحاكمة للتعددية الحزبية



تمهيد:

إذا كان الإسلام قد أباح التعددية الحزبية ولم يمانع وجودها، فإنَّه لم يطلق لها العنان، ولم يتح حق تكوين الأحزاب من غير حد ولا ضابط، وإنَّما وضع الحدود والضوابط التي تحفظ هذه التعدديَّة، حتى لا تخرج عن مسارها الصحيح أو تزيغ عنه.

فالتعددية الحزبيَّة في الإسلام ليست مباحة كأمر واقع لا مفر منه، وإنما إباحتها لأهميتها أولًا: في حفظ التوازن السياسي في الدولة الإسلامية، وثانيًا: لتدعيم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وثالثًا: استكمالًا لفكرة التنافس في الخير وتقديم الأفضل للدين والدولة. وحتى تقوم التعددية بوظيفتها ولا تخرج عن مسارها المرسوم لها، فإن المذهبيَّة الإسلامية قد أطرتها بضوابط تضمن لها حسن سيرها والنهوض بها، خارجة بها من الوقوع في شَرَكِ الشقاق والافتراق، محافظة على سمتها الإسلاميَّة ومبادئها المستقاة من الإسلام.

هذه الضوابط ممكن أن تفصَّل لتشمل كل خطأ ممكن أن تقع فيه الحياة الحزبية، ومن الممكن إجمالها لتشتمل على الخطوط الأساسية التي تحافظ على التحزُّب في ظل القيم الإسلامية. هذا الإجمال من شأنه أن يحافظ على الأحزاب وأيضًا يترك لها مرونة وسعة تستطيع معه الأحزاب أن تتطور وتتنافس داخل دائرة الحق.

وفي ظل هذا الفصل سوف نناقش ضوابط التعددية الحزبية بشكل إجمالي كلي دون الدخول في التفصيلات والتفريعات، كما هو الشأن في مناقشة النظم السياسية في المذهبية الإسلامية. وذلك من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: تعددية في إطار الأصول الإسلامية.

المبحث الثاني: تعددية لا تلغي وجود الآخر أو تنفيه.

المبحث الثالث: مراعاة آداب الاختلاف في الرأي.

المبحث الرابع: التعصب للحق وحده لا للحزب.

* * *

المبحث الأول

تعددية في إطار الأصول الإسلامية

فالتعددية الحزبيَّة المنشودة تعدديَّة تلتزم بالإسلام شريعةً وسلوكًا، فكرًا ومنهاجًا، تختلف داخل إطاره ولا تختلف فيه، تؤمن بحاكميته للحياة، لا بحاكمية الحياة له، تتمسك بأصوله ومبادئه، ولا حرج عليها إن اختلفت في فروعه وجزئياته.

وإذا كان مما يميِّز الحزب عن أي تجمُّع آخر هو الفكر الذي ينبني عليه، ويتفق الأفراد حوله، ويسعون لتطبيقه؛ فهذا الفكر لا بد وأن يكون نابعًا من الإسلام ومحدودًا بحدوده ومنضبطًا بضوابطه.

المطلب الأول

الموقف من الأحزاب غير الإسلامية

إذا كان الكثير من الفقهاء المسلمين والمفكرين الإسلاميين قد ارتضوا التعددية الحزبيَّة وسيلة إجرائية لسنَّة التدافع في مجال السياسة، إلا أنَّ هؤلاء الفقهاء والمفكرين قد اختلفوا فيما بينهم حول الموقف من الأحزاب التي لا تلتزم بالإسلام والتي لا تعترف به، هل يقرها الإسلام في دنيا المسلمين ودولتهم، أم يلفظها وينبذها؟

وهنا نجد أنفسنا أمام موقفين متناقضين:

أوَّلهما: خيار الرفض لقيام أحزاب على أساس المرجعية المادية والعلمانية في ديار الإسلام، ولهذا الخيار إيجابية الالتزام بثوابت الإسلام، التي لا يسع المسلم التفريط فيها، وله سلبية ومضرة أن تعامل الأحزاب العلمانية - وكثير منها قابضة على ناصية الحكم ومؤسساته في عالم الإسلام - الحركات والجماعات الإسلامية بالمثل.. فترفض الوجود الإسلامي، لأنَّ أهله يرفضون الوجود العلماني... وفي ذلك تضييق ومضرة محقَّقة بالتوجه الإسلامي في كثير من المجتمعات.

وثاني الخيارين: هو البقاء والثبات على الموقف الفكري الإسلامي من المرجعيات المادية والعلمانية... موقف الرفض لها، والتنديد بها، والدعوة إلى تطهير فكرنا وواقعنا الإسلامي منها... لكن لا بالحجر على أصحابها، والرفض لوجودهم القانوني... وإنَّما بدعوة الأمة - وجماهيرها وفيَّة لإسلامها - إلى الانصراف عن هذه الأيديولوجيات

والمرجعيات المادية والعلمانية، ومحاصرة دعاتها، حتى يصيبهم - بالدعوة والتدافع الفكري - الذبول والإفلاس والانقراض[١].

إذن فهناك خياران أمام المجتمع الإسلامي تجاه الأحزاب غير الإسلامية إمَّا رفض تكوينها وإنشائها من البداية، وإمَّا القبول بالتحدي والمواجهة الفكريَّة ليثبت على الساحة أخيرًا الأفضل للمجتمع، والأرْضَى للأمة.

أمَّا الأستاذ فهمي هويدي[٢] **فإنَّه يفرق بين صورتين للأحزاب غير الإسلامية:**

الصورة الأولى: تظهر في شكل فكر غير إسلامي يتحفظ على بعض جوانب الشريعة الإسلامية.

الصورة الثانية: فتظهر في عمل خارج العقيدة الإسلامية ومضاد لها في الوقت ذاته.

ويرى هويدي أنَّ العمل السياسي للفئة الأولى « مباحٌ ترجيحًا » أمَّا العمل السياسي للفئة الثانية « محظورٌ إجماعًا »[٣].

ويضيف أنَّ التعددية تقتضي بالضرورة استيعاب التيارات السياسيَّة المختلفة في الساحة والتي منها التيَّار العلماني في الدولة، حيث يفرق بين مستويين من العلمانية: « العلمانيَّة المتصالحة مع الدين... والعلمانية الرافضة للدين » ويرى أنَّ الفئة الأولى من العلمانيين لا تعارض العقيدة رغم تحفظها على تطبيق الشريعة الإسلامية في الواقع؛ ومن ثم فلا مانع - كما يؤكد - من مد الجسور مع هؤلاء « ونفسح مجالًا للعلمانية المتصالحة مع الدين، ونفكر في تأصيل شرعي لهذا، وأظن أنَّ ذلك ليس صعبًا؛ فقد جاز لنا أن نقبل أهل الذمة... فهل لا يجوز لنا أن نقبل أناسًا لهم تحفظات على علاقة الدين بالسياسة »!! ويرى كذلك من واقع الإيمان بالتعددية قبول الماركسيين الذي لا يرفضون الدِّين رغم تحفظاتهم على الشريعة الإسلامية[٤].

---

(١) د. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، (١٩٩٨م)، (ص ٩٠، ٩١).

(٢) فهمي هويدي كاتب ومفكر إسلامي مصري، ويعد من أبرز المفكرين الإسلاميين المعاصرين، من مواليد عام (١٩٣٧م). من مؤلفاته: « الإسلام والديمقراطية »، « أزمة الوعي الديني ». الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

(٣) يراجع: التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، (ص ٥٥)، عن د. محمد أحمد مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، الطبعة الأولى، الرياض، مجلة البيان، (ص ٧٦).

(٤) يراجع: فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، (ص ٨٢، ٨٣)، د. محمد أحمد مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية ، مرجع سابق، (ص ٧٦، ٧٧).

فالأستاذ فهمي هويدي يفرِّق بين الحزب الذي يعترف بالإسلام وإن كان يختلف معه، والحزب الذي ينابذ الإسلام العداء ولا يعترف به.

أما الدكتور محمد سليم العوا فلا يرى من بأس في التعامل والاعتراف بحق تكوين أحزاب وجبهات تنكر الإسلام وتنبذ التشريع الإسلامي فيقول: « لا نستطيع أن نمنع تيارًا سياسيًّا قائمًا في زماننا، علمانيًّا كان أم ماركسيًّا، لمجرد أنه يتعارض مع ما يتصوره البعض للإطار الإسلامي. إنَّما لنا أن نمنعهم فقط من هدم النظام الإسلامي، ثم لا نحجر على حرية أي منهم في الاختلاف والدعوة... »(١).

ومن المنطلق ذاته يؤكد كمال أبو المجد(٢) « أنَّه لا غرابة في أن يوجد في المجتمع المسلم حزب يميني وحزب يساري، حزب ليبرالي وحزب اشتراكي؛ لأن هذه كلها تراكيب في صيغة الإصلاح السياسي والاجتماعي، والتعدد فيها هو علامة هذا الاجتهاد »(٣).

ويقول الأستاذ محمد حامد أبو النصر(٤) « نحن نعتقد أنه لا بد من أن يمنح الحكم الإسلامي حريَّة تشكيل الأحزاب؛ حتى للتيَّارات التي تصطدم بالإسلام كالشيوعيَّة والعلمانيَّة؛ وذلك حتى يكون من المتاح مواجهتها بالحجة والبرهان، وهذا أفضل من أن تنقلب هذه التيَّارات إلى مذاهب سريَّة، وعلى ذلك فلا مانع عندنا من إنشاء حزب شيوعي في دولة إسلامية »(٥).

ويقول الدكتور القرضاوي: « لا ينبغي أن ننكر على الناس حقَّهم في الاختلاف، فهو قائم بشدَّة داخل الساحة الإسلاميَّة وخارجها... والذي أفهمه هو أنَّه طالما التزم الجميع بقطعيات الشريعة الإسلاميَّة فضلًا عن العقيدة، فلتتعدد الأحزاب ولتختلف،

---

(١) ندوة مركز الدراسات الحضارية بالقاهرة، شهر أغسطس، (١٩٩٢م)، عن فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، (ص ٨٠).

(٢) من مواليد (٢٨ يونيه ١٩٣٠م) بأسيوط، نائب رئيس المجلس القومي لحقوق الإنسان، وزير الإعلام والشباب الأسبق وعمل أمينًا لشباب مصر. من مؤلفاته: « الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة ومصر »، « حوار لا مواجهة ».

(٣) يراجع: د. محمد أحمد مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية ، مرجع سابق، (ص ٨١).

(٤) محمد حامد أبو النصر (١٩١٣ - ١٩٩٦م) ولد في منفلوط التابعة لمحافظة أسيوط في مصر. المرشد الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين، من مؤلفاته: « حقيقة الخلاف بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر ».

(٥) مجلة المجتمع، العدد(٧٧٧)، (٢٢ ذو القعدة، ١٤٠٦هـ)، (ص ٢٠، ٢١).

علمانيَّة كانت أو قوميَّة ماركسيَّة. وليتنافس الجميع لأجل الصالح العام، وليحتكموا في شأن السلطة إلى الانتخاب الحر. فإذا فاز الإسلاميون فقد جنوا ثمار جهودهم، وإذا فاز غيرهم فهم أولى وعلى الإسلاميين أن يعاودوا إقناع الناس بمشروعهم »[١].

ومن حجَّتهم في ذلك أنَّ المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها المجوس وهم عبدة النار، واستوعبت في داخلها عبدة الأصنام عند كثير من أهل العلم كما استوعبت اليهود والنصارى، لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين؛ إذ لن يكونوا أكفر من اليهود والنصارى والمجوس، وفي الصحيفة التي عقدها رسول اللَّه ﷺ مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم عبرة ومنهاج، وسابقة لها دلالتها الحضاريَّة التي تشهد بمدى مرونة الإطار السياسي في الدولة الإسلامية[٢].

وفي الجانب الآخر نجد بعض المفكرين الإسلاميين يرفض الاعتراف بحق تكوين وإقامة أحزاب غير إسلامية في الدولة الإسلامية:

يقول الأستاذ مصطفى مشهور[٣]: « الأمر يحتاج إلى تفريق بين مرحلة الدعوة، حيث هناك أوضاع مفروضة ولا خيار للإسلاميين فيها، وبين نموذج الدولة التي يتصورها الإسلاميون، وأنا لا أرى محلًّا في الواقع لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام، للدعوة لمبادئهم، سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين. وهذا الموقف هو من قبيل الوقاية التي ينبغي التماسها لتأمين المجتمع والدفاع عن قيمه الإسلاميَّة وعافيته الإيمانيَّة »[٤].

فالأستاذ مصطفى مشهور يميِّز بين مرحلتين: مرحلة ليس للإسلام فيها دولة وهو ما يطلق عليها مرحلة الدعوة، هذه المرحلة لا يستطيع الإسلاميون فرض رأيهم على الأحزاب الأخرى أو على الحكومات حتى تطبِّق رؤيتهم. وفي هذه المرحلة لا يملك الإسلاميون إلا الإذعان للواقع من إنكارهم لفكرة التحزب لمن يعادي الفكرة الإسلامية.

أمَّا المرحلة الأخرى وهي مرحلة يكون للإسلام فيها دولة وسلطة وهو الذي يملك

---

(١) ندوة مركز الدراسات الحضارية، عن فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، (ص ٨٤).
(٢) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ١٠١).
(٣) المرشد الخامس للإخوان المسلمين وأحد أبرز منظريها ومفكريها.
(٤) ندوة مركز الدراسات الحضارية، عن فهمي هويدي، مرجع سابق، (ص ٨٤).

الحكم والتصرف، وفي هذه المرحلة يطبق عقيدته في منع قيام أحزاب مخالفة ومنازلة له؛ حماية للمجتمع المسلم والدولة المسلمة.

فالدولة الإسلامية - كما يقول الدكتور أحمد مفتي - دولة عقيدة، تحمل مفهومات شرعية عن الحياة وتطبقها في الواقع؛ فكيف يجوز لها أن تسمح بإقامة ما يخالف ما تدعو إليه؟ أما فيما يتعلق بوجود جماعات في الدولة الإسلامية تدعو إلى الزندقة أو الفكر الباطني، أو الشيوعي، فهذا لا يعني إقرار شرعيَّة وجودها أو الإذن لها بالدعوة إلى ما تدعو إليه.

وهناك فرق بين أن توجد في الدولة جماعة لا تحمل الإسلام عقيدة وشريعة؛ وبين الإقرار بوجودها وإعطائها شرعية من قبل الدولة؛ إمَّا بالوقوف منها موقف المحايد، أو بالسماح لها بالدعوة إلى المنكرات الفكرية التي تحملها؛ وذلك لأنَّ هذه الحيادية المزعومة لا تتفق أصلًا مع الدولة الشرعية القائمة على كتاب اللَّه وسنة رسوله المصطفى ﷺ[(١)].

رأي الباحث:

عند الخوض في هذه المسألة الحرجة وبالاستضاءة بالآراء السابقة يحسن أن نتبيَّن بعض الملاحظات:

أولًا: إنَّ من أهم الفوارق بين الأحزاب السياسيَّة وغيرها من التجمعات والمؤسسات هو سعي الأحزاب للوصول إلى الحكم وبالتالي تطبيق برامجها، فإذا كانت الأحزاب ذات توجه إسلامي طبقت الشريعة الإسلامية والتزمت بالمنهاج الإسلامي، أما إذا كانت ذات توجه علماني أو إلحادي فإنَّها تطبق برامجها الإلحادية.

وليس المشكلة واقفة فقط في الخطر الذي يهدد المجتمع الإسلامي بأسره إذا توصل الحزب العلماني أو الإلحادي إلى سدَّة الحكم، إذ فيه هدم لمبادئ الإسلام وقيمه. ولكن قبل ذلك أنَّ الإسلام يمنع ولاية غير المسلم على المسلم.

« فلقد انعقد إجماع الأمَّة في مختلف الأعصار والأمصار على اشتراط الإسلام والحكم بالإسلام في الإمامة العظمى، وأنَّ من ارتد عن الإسلام أو حكم بغير الإسلام فهو معزول لا محالة »[(٢)].

---

(١) نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، مرجع سابق، (ص ٩٤).

(٢) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ١٠٣).

قال القاضي عياض[١]: « أجمع العلماء على أنَّ الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل »[٢].

وقال ابن المنذر[٣]: « أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال »[٤].

وقال الحافظ في « الفتح »: « إنَّه ينعزل بالكفر إجماعًا، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض »[٥].

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: « ومن المسائل المجمع عليها قولًا واعتقادًا أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنَّما الطاعة في المعروف، وأنَّ الخروج على الحاكم المسلم إن ارتد عن الإسلام واجب، وأنَّ إباحة المجمع على تحريمه كالزنا والسكر واستباحة إبطال الحدود، وشرع ما لم يأذن به اللَّه - كفر وردة »[٦].

فإذا كان الحزب ملحدًا أو يدعو إلى إلحاد فلا مكان له في الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي؛ إذ إنَّ هدف الحزب الأساسي هو الوصول للحكم وهذا ممكن لكل حزب، ولا يمكن اشتراط عدم حاكميَّته ما دمنا وافقنا على تكوينه في الأصل وارتضينا الأغلبيَّة حكمًا بيننا.

فالدَّولة الإسلامية دولة فكريَّة قامت على أساس الإسلام، ولغرض تنفيذ أحكامه تنفيذًا كاملًا وسليمًا في الداخل، والسعي إلى نشره بكل وسيلة مشروعة إلى الخارج، لأنَّ

---

(١) عياض بن موسى بن عياض (٤٧٦ - ٥٤٤هـ) عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته. كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم. ولي قضاء سبتة، ومولده فيها، ثم قضاء غرناطة. من تصانيفه: « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » و « ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك » و « شرح صحيح مسلم ». الزركلي: الأعلام، (٥/ ٩٩)، ابن العماد: شذرات الذهب، (٦/ ٢٢٦).

(٢) الإمام النووي: شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، (١٢/ ٢٢٩).

(٣) محمد بن إبراهيم النيسابوري (٢٤٢ - ٣١٩هـ) فقيه مجتهد، من الحفاظ. كان شيخ الحرم بمكة. من مصنفاته: « الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف » و « الإشراف على مذاهب أهل العلم » و « اختلاف العلماء ». الزركلي: الأعلام، (٥/ ٢٩٤).

(٤) الإمام ابن القيم: أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف البكري، شاكر العاروري، الطبعة الأولى، الدمَّام، رمادي للنشر؛ بيروت، دار ابن حزم، (١٩٩٧م)، (٢/ ٧٨٧).

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، (١٣/ ١٢٣).

(٦) تفسير المنار، مرجع سابق، (١٣/ ١٢٣).

الإسلام دعوة عالمية لا إقليمية، وهذه هي غاية الدولة الإسلامية. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١]. فدولةٌ هذا شأنها لا يكون مستغربًا أن يتولى شئونها المؤمنون بعقيدتها ونظامها وغايتها. بل لا يكون مستغربًا إذا منعت غير المؤمنين بعقيدتها من تولي أي شأن من شئونها العامة، ما داموا لا يؤمنون بما تؤمن به من عقيدة وغاية ونظام ولو حملوا جنسيتها[١].

ثانيًا: ضرورة التفريق بين حق المخالفة والاعتراض وبين إنشاء الأحزاب السياسية؛ فللمسلم ولغير المسلم حق حرية الرأي والمخالفة وإعلان رأيه على الملأ والمطالبة بحقوقه على رؤوس الأشهاد، وهذه الحقوق ليس منها - لغير المسلم - الاعتراض على الدين الإسلامي أو التنقيص منه أو الدعوة إلى دينه داخل ديار الإسلام.

ولغير المسلم أن يعترض على سياسة الدولة - ما لم تختص بالأمور الدينيَّة - وله أن يطالب بحقوقه السياسيَّة، لكن ليس له منابذة الحاكم المسلم وصراعه معه على السلطة إذ ليس له حق في الولاية.

ثالثًا: درجت الدول - ولا سيما الدول العقائدية - على حماية فكرتها والحفاظ على عقيدتها[٢]؛ فالدول الشيوعية مثلًا لا تسمح بقيام أحزاب تدعو إلى الرأسمالية وتنقض المبادئ الشيوعيَّة، وكذلك غالب الدول الرأسماليَّة لا تسمح بقيام أحزاب ماركسيَّة أو اشتراكيَّة، ومن حق الدولة الإسلامية أن تمنع قيام أحزاب تخالف الإطار الإسلامي والمنهجيَّة الإسلاميَّة. وإذا كانت كل دول العالم تمنع قيام أحزاب أو تجمعات تستخدم العنف في تطبيق برامجها، فإن العنف الفكري والتطرف المنهجي مرفوض في المذهبية الإسلامية.

رابعًا: إذا كان الإسلام يمنع التنصير في البلاد الإسلامية في الوقت الذي يوجب الدعوة إليه في البلاد الغربية، للأسباب التي تتعلق بخصائص الدين الإسلامي[٣]، فإنَّ

---

(١) د. عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، بغداد، مكتبة القدس، (١٩٨٣م)، (ص ٨٢).

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة يراجع: د. محمد عبد الرحمن بالروين: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ١٢١ - ١٣٥).

(٣) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة يراجع: د.محمد عمارة، « الفارق بين الدعوة والتنصير »، مجلة المجتمع، الكويت، العدد(١٨١٩)، تاريخ (١٣/ ٩/ ٢٠٠٨م).

ذات الإسلام الذي يسمح بالتعددية الحزبيَّة داخل الإطار الإسلامي قد يرفض التعددية خارج هذا الإطار.

خامسًا: لو اتفقت الأغلبية في الدولة الإسلامية على نبذ الشريعة الإسلاميَّة، فإن الأغلبية عندها تكون فقدت (تأثيرها)، أو بالأحرى كما أنَّ الشريعة الإسلاميَّة وتحكيمها، أو تحكيم بعضها وإهمال البعض لا يجوز أن يعرض على المجتمع للمناقشة داخل الدولة الإسلامية، فكذلك لا يجوز أن يؤخذ رأي الأغلبية في حزب يؤدي إلى إزالة التشريع الإسلامي.

وبعد إثبات هذه الملاحظات فإن الرأي الذي أميل إليه، هو التوفيق بين الشرع والواقع، لا بمعنى التلفيق بينهما ولكن ضرورة استصحاب الواقع عند إطلاق حكم الشرع. وإذا كان الشرع لم ينص على إباحة أو تحريم؛ فإن النظر للمصالح والمفاسد هو الحكم والفيصل في هذه المسألة.

وإذا كان الرأي الأقرب لمبدأ حريَّة المواطنين عند تكوين الأحزاب بشكل عام ألَّا يشترط في تكوينها إذن الدولة - ما لم تخالف الدستور - وإنَّما يكتفى بإعلامها.

وإذا كانت الدولة الإسلامية تقر حق التجمع والاعتراض وحريَّة الرأي، فإنَّه لا يسعها أن تمنع الأحزاب السياسية التي ليس لها وجهة إسلامية.

وإنَّما فقط تعلن عدم اعترافها وتبنيها لمثل هذه الأنواع من الأحزاب. بمعنى أوضح: لا يحق للدولة الإسلامية إنكار الحقوق الشخصية كحقِّ الاجتماع والاعتراض وتتعامل مع أفراد الحزب القائم على غير أساس إسلامي كمواطنين في الدولة لهم حقوق المواطنة - كما فعل علي ﷺ مع الخوارج[1] - أما أن تدعم هذه الأحزاب سواء من الناحية المادية أو من الناحية المعنوية، كما تفعل مع بقية الأحزاب الإسلامية، لإعانتها على نشر رسالتها في المجتمع، فهذا ما لا يجوز مطلقًا. ويكون منهجها معها كمنهجها مع أصحاب الأديان غير الإسلامية. فهي وإن كانت تطعم جائعهم وتكسو عاريهم، وتؤمن خائفهم، إلا أنَّها لا تعينهم حتى يتقووا بدينهم ويرفعوا ألويتهم.

أمَّا بالنسبة في أن الدولة الإسلامية لا تسمح مطلقًا أن تكون الرئاسة في غير المسلم، فالأحزاب فيه كالأشخاص، وإذا كان من حق أي فرد أن يترشح للرئاسة فليس ثمة فرق إذن بين الحزب والفرد العادي. وإذا كان ليس من حق غير المسلم كفرد في الدولة أن

---

(١) يراجع: ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٢٨٢)، ولمزيد من التفاصيل يراجع: (ص ٤١١) من هذا البحث.

يرشح نفسه لرئاستها اختاره الناس أو رفضوه فليس للحزب كذلك.

المَطلَبُ الثَّاني

إقامة تحالف أو تعاون سياسي مع أحزاب تعادي الفكرة الإسلامية

في الحياة السياسيَّة لا يمكن لحزب واحد - إسلامي أو غير إسلامي - مهما بلغت قاعدته الجماهيرية أن يسعى وحده من أجل إصلاح البلاد وهو غاض الطرف عن الأحزاب السياسيَّة الأخرى التي تسعى لنفس الهدف، وإن كان ذلك بوسائل مخالفة وعقيدة مختلفة.

أو على حد تعبير حزب العدالة والتنمية المغربي: « إذا كانت مهمَّة الإصلاح مهمَّة معقدة تحتاج إلى تدرج فإنَّها تحتاج أيضًا إلى تكاتف كل القوى الإصلاحية التي تسعى إلى خير البلاد والتي تؤمن بالديمقراطية والتغير السلمي، فمتطلبات التغيير والإصلاح أكبر من أن تدعي منظمة سياسيَّة أو حزبية واحدة القدرة على النهوض بمتطلباتها »[1].

إذا كان الأمر كذلك فإنَّ سؤالًا مهمًّا يتبادر إلى الذهنيَّة الإسلامية عن حكم التحالفات السياسية مع الاتجاهات غير الإسلامية. وهذا ما يناقشه هذا المطلب.

أولًا: معنى التحالف السياسي:

التحالف: تفاعل من الحِلْف - بكسر أوله وسكون أوسطه - وهو العهد يكون بين القوم، والمحالفة: المعاهدة الملازمة، وتحالفا: تعاهدا على أن يكون أمرهما واحدًا في النصرة والحماية[2].

ووصف الحلف بأنَّه سياسي ليس قيدًا، بل زيادة في الإيضاح، وإلا فالتحالف المقصود طابعه سياسي.

والتحالف كان معروفًا قبل الإسلام، فقد كان الرجلان يتعاقدان على الخير والشر وعلى أن يكونا مثل الأخوين؛ فقد روى الإمام الطبري - رحمه اللَّه - بسنده إلى قتادة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ [النساء: ٣٣]: أنَّ الرجل كان يعاقد الرجل في الجاهلية فيقول: هدمي هدمك، ودمي دمك، وترثني وأرثك، وتطلب

(١) المؤتمر الوطني الخامس للحزب، مشروع الورقة الذهبية، (ص ١٩).

(٢) المناوي، محمد عبد الرءوف: التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، (١٤١٠هـ)، (ص ٢٩٣).

بي وأطلب بك[١]، فجعل له السدس من جميع المال ثم يقتسم أهل الميراث ميراثهم فنسخ ذلك بعد الأنفال فقال: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥][٢].

وروي أيضًا عن مجاهد ﷺ في ذات الآية قال: « كان هذا حلفًا في الجاهلية، فلمَّا كان الإسلام أمروا أن يؤتوهم نصيبهم من النصرة والولاء والمشورة، ولا ميراث »[٣].

ثانيًا: مشروعية التحالف:

قال رسول اللَّه ﷺ: « شهدت حلفا في دار ابن جدعان: بني هاشم، وزهرة، وتيم، وأنا فيهم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت، وما أحب أن أخيس[٤] به وإن لي حمر النعم »[٥].

وأخرجه الحميدي - رحمه اللَّه - عن محمد وعبد الرحمن بن أبي بكر ﷺ، قالا: قال رسول اللَّه ﷺ: « لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ ابْنِ جَدْعَانَ حلفًا لَوْ دُعِيتُ بِهِ فِي الإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ، تَحَالفوا أن يَرَدُّوا الفُضُولَ عَلَى أَهْلِهَا، وَألاَّ يُعزَّ ظَالِمٌ مظلومًا ».

وإذا كانت بعض الأحاديث النبوية تنهى عن التحالفات في الإسلام، كقوله ﷺ: « لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ. وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً »[٦]، وقوله: « أَوْفُوا بِحِلْفِ الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ لَا يَزِيدُهُ - يَعْنِي الْإِسْلَامَ - إِلَّا شِدَّةً وَلَا تُحْدِثُوا حِلْفًا فِي الْإِسْلَامِ[٧] ».

فإنَّ النهي عن إحداث الحلف ليس على عمومه كما قال ابن الأثير - رحمه اللَّه -: « أصل الحلف: المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق، فما كان منه في الجاهلية على الفتن والقتال بين القبائل والغارات فذلك الذي ورد النهي عنه في الإسلام بقوله ﷺ:

---

(١) قولهم: « دمي دمك »، أي: إن قتلني إنسان طلبت بدمي كما تطلب دم وليك وأخيك. و « هدمي هدمك »: أي لا تفارقني ولا أفارقك في الحياة والمات. وقولهم: « تطلب بي وأطلب بك »، أي: تطلب الثأر بي، إذا أصابني مكروه، وأفعل ذلك بك.. وهذه الكلمات كلها توثيق في العهد، وعقد لازم يوجب على الرجلين أن يتعاونا في الخير والشر، لا يفارق أحدهما صاحبه في المحنة والبلاء. يراجع: تعليقات الشيخ أحمد محمد شاكر على تفسير الطبري، هامش تفسير الطبري (٨/ ٢٧٥).

(٢، ٣) تفسير الطبري، مرجع سابق، (٨/ ٢٧٦).

(٤) خاس: نقض وأخلف.

(٥) الإمام الطحاوي: بيان مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، (١٤١٥هـ)، (١٥/ ٩٦).

(٦) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه (٤/ ١٩٦١/ ح ٢٥٣٠). من حديث: جبير بن مطعم ﷺ.

(٧) سنن الترمذي، كتاب السير، باب الحلف (٤/ ١٤٦/ ح ١٥٨٥). وقال: حديث حسن صحيح.

« لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ » وما كان منه في الجاهلية على نصر المظلوم وصلة الأرحام، كحلف المطيبين، وما جرى مجراه فذلك الذي قال ﷺ: « وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً »، يريد من المعاقدة على الخير ونصرة الحق، وبذلك يجتمع الحديثان، وهذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام، والممنوع منه ما خالف حكم الإسلام »[(١)].

ويؤيد هذا الفهم ما رواه البخاري ومسلم - رضي اللّٰه عنهما - عن عاصم الأحول، قال: قلت لأنس بن مالك ﷺ: أبلغك أنَّ النبيَّ ﷺ قال: « لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ؟ » فقال: « قد حالف النبيُّ ﷺ بين قريش والأنصار في داري »[(٢)].

وذكر ابن هشام أنَّ الحسين بن علي - رضي اللّٰه عنهما - كان بينه وبين الوليد ابن عتبة بن أبي سفيان - والوليد يومئذ أمير على المدينة أمَّره عليها عمه معاوية ابن أبي سفيان - رضي اللّٰه عنهما - منازعة في مال كان بينهما بذي المروة. فكان الوليد تحامل على الحسين ﷺ في حقِّه لسلطانه، فقال له الحسين: أحلف باللّٰه لتنصفني من حقي أو لآخذنَّ سيفي، ثم لأقومن في مسجد رسول اللّٰه ﷺ ثم لأدعونَّ بحلف الفضول. فقال عبد اللّٰه بن الزبير وهو عند الوليد حين قال الحسين ما قال: وأنا أحلف باللّٰه لئن دعا به لآخذنَّ سيفي، ثم لأقومن معه حتى ينصف من حقه أو نموت جميعًا. فبلغت المسور بن مخرمة بن نوفل الزهري، فقال مثل ذلك وبلغت عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد اللّٰه التيمي فقال مثل ذلك. فلما بلغ ذلك الوليد بن عتبة أنصف الحسين من حقه حتى رضي[(٣)].

ومما يؤيد مشروعيَّة الحلف في الإسلام وخصوصًا مع غير المسلمين، معاهدة النبي ﷺ مع اليهود بعد هجرته إلى المدينة وهي ما تسمَّى بصحيفة المدينة ومن بين بنودها: « وإنَّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإنَّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإنَّ بينهم النُّصح والنَّصيحة والبر دون الإثم، وإنَّه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإنَّ النصر للمظلوم، وإنَّه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإنَّ مردَّه إلى اللّٰه ﷻ وإلى محمد رسول اللّٰه ﷺ »[(٤)].

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، مرجع سابق، (١/ ١٠٣١).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الكفالة، باب قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ﴾ (٢/ ٨٠٣/ ح ٢١٧٢). صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه (٤/ ١٩٦١/ ح ٢٥٢٩).

(٣) سيرة ابن هشام، (١/ ١٣٣).

(٤) ابن سيد الناس: عيون الأثر، مرجع سابق، (١/ ٢٦٠)، ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، (٣/ ٢٧٣)، =

ومما يقوي ذلك حلف النبي ﷺ مع خزاعة، وذلك بعد صلح الحديبية حيث جاء في شروط الصلح حق تحالف المسلمين مع غيرهم، وحق تحالف القرشيين أيضًا مع غيرهم « وأنّه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، وأنّه من أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه » فتواثبت خزاعة فقالوا: نحن مع عقد رسول الله ﷺ وعهده، وتواثبت بنو بكر فقالوا: نحن في عقد قريش وعهدهم[1].

ثالثًا: التحالفات مع الأحزاب غير الإسلامية وضوابطها:

إذا كان الإسلام قد أقر التناصر والتحالف مع غير المسلمين شريطة أن يكون هذا التعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [المائدة: ٢][2].

فلا جرم من تحالف المسلم مع غير المسلم ما دام ذلك على أُسس إسلامية أو لتحقيق غاية إسلامية أو على الأقل لا تخالف الإسلام وإنّما تصب في صالحه.

وكما يقول الدكتور صلاح الصاوي: « ما كان من هذه التحالفات على تحقيق أمر مشروع التقت مصلحة الجميع في تحقيقه كإسقاط طاغية أذلَّ البلاد والعباد، أو دفع صائل، أو إخراج عدو داهم بلاد المسلمين فجأة فاستباح بيضتهم، أو بصدد أن يفعل ذلك، ولم يتضمن التزامًا على الاتجاه الإسلامي يغل يده عن تبليغ دعوته أو إقامة دينه، فالأصل في هذه التحالفات هي الإباحة، ويبقى النظر بعد ذلك في دراسة جدواه، ومدى ما يمكن أن يحققه من مصلحة أو يدفعه من مفسدة، وفي ضوء نتيجة هذه الموازنة تكون الفتوى لصالح هذا التحالف أو ضده، فهو إذن على هذا النحو مما يدور في فلك السياسة الشرعية، وتقرر شرعيته في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد والعبرة فيه لمن غلب.

= محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، (ص ٥٩ - ٦٢).

(١) مسند أحمد، (٤/ ٣٢٣/ ح ١٨٩٣٠) من حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم، وحسنه الأرناؤوط في تحقيق المسند.

(٢) ذكر السيوطي في سبب نزول هذه الآية عن زيد بن أسلم قال: كان رسول الله ﷺ بالحديبية وأصحابه حين صدهم المشركون عن البيت قد اشتد ذلك عليهم، فمرَّ بهم أناس من المشركين من أهل المشرق يريدون العمرة فقال أصحاب النبي ﷺ نصدُّ هؤلاء كما صدوا أصحابنا فأنزل الله: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ .... ﴾ الآية. يراجع: اللباب المنقول في أسباب النزول، تحقيق: أحمد عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، (ص ٧٥).

أمّا ما كان منه على أمر غير مشروع، أو تضمن التزامًا يضر بالمسلمين أو يغل يد الدعاة عن الصدع بالحق وإقامة الدين، فهذا هو التحالف الممنوع الذي تظاهرت النصوص الجزئية والقواعد الكلية على رده »(١).

فإذا كان تحقيق المصالح الشرعية المعتبرة للجماعة والأمة هو المقصد والغاية، فإن التنسيق، والتعاون والتحالف على البر والتقوى ولتحقيق مصلحة إسلامية، هو أمر وارد، بل ومرغوب ومطلوب بين الجماعات والتنظيمات. وكذلك إذا كان التنسيق والتعاون والتحالف أفعل في دفع المضار عن المسلمين.

وهذا التنسيق والتعاون والتحالف، إنما يأخذ حكم المصلحة التي يجلبها ويحققها، أو المضرة التي يدفعها ويمنعها، من حيث الوجوب، والاستحباب، وهو أكثر ورودًا وتوكيدًا عندما يكون بين الجماعات التي تجمعها مرجعية الإسلام(٢).

ضوابط التحالف السياسي:

من أهم هذه الضوابط التي يجب مراعاتها عند إقامة تحالف سياسي مع الغير، سواء كان هذا الغير على غير الدين الإسلامي، أم كان مسلمًا ولكنه ينتهج النهج الغربي أو العلماني:

١ - أن يكون المسلمون أقوياء يصعب احتواؤهم أو تذويبهم، بل قادرون على المحافظة على ذواتهم، فالتحالفات التي عقدها النبي ﷺ كانت شوكة المسلمين فيها ظاهرة، وهيمنة الإسلام متحققة، وفي حلفه مع المطعم بن عدي ودخوله في جواره دليل على ذلك، فعندما شعر بعدم ضمان حريَّة الدعوة رده إليه(٣).

ولهذا لما أراد بنو عامر بن صعصعة أن يبايعوا رسول اللَّه ﷺ على أن يجعل لهم الأمر من بعده أجابهم النبي ﷺ بقوله: « الأمرُ إلى اللَّه يَضَعُه حيثُ يَشَاءُ » وأبى عليهم ذلك: فقد روى ابن إسحاق في السيرة: « ... وأنَّه أتى بني عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى اللَّه ﷻ وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم يقال له بحيرة بن فراس: واللَّه لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم قال: « أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك اللَّه على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمرُ إلى اللَّه يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ ». فقال

(١) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ١٤١).

(٢) د. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل؟، مرجع سابق، (ص ٩٢).

(٣) مصطفى الطحان: الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، (ص ٣٨، ٣٩)، عن مشير المصري: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، المنصورة، دار الكلمة، (٢٠٠٦م)، (ص ٣١١).

له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك فإذا أظهرك اللَّه كان الأمر لغيرنا؟! لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه »[١].

والذي يستفاد من هذه القصة أنَّ الاتجاه الإسلامي لا يملك - مهما كان في مرحلة الضعف - أن يتحالف مع الاتجاهات العلمانية وغيرها على إقامة بديل سياسي يكونون فيه شركاء؛ لأن معنى هذا إقامة نظام للحكم مزيج من الحق والباطل وخليط من الإسلام والجاهلية، وهذا لا سبيل إليه إلا تحت مطارق الضرورات الملحة[٢].

٢ - أن يضمن المصلحة الإسلامية العامة التي يقررها الدعاة؛ وهذا يستلزم دراسة ميدانية تستطلع فيها الجماعة المسلمة قدراتها، ودراسة تخطيطية تستطلع معالم مستقبلها، فإذا دلت هذه الدراسة أنَّها تقف عند منعطف هام، وأنَّه يلزمها بعض التحالفات لاجتيازه كان من الضروري أن تفعل ذلك.

وبالنظرة المتأنية للتحالفات التي عقدها النبي ﷺ مع الآخرين يلاحظ أن كل تحالف عقده النبي ﷺ كان لتغطية منعطف كبير في حياة الجماعة المسلمة، فبتحالفه مع أبي طالب كان لحماية الدعوة والداعية، وحلفه مع اليهود في المدينة كان لحماية الدولة في بداية عهدها، وحلفه مع قريش في الحديبية كان للاعتراف بالدولة المسلمة كقوة حقيقية على مساحة الجزيرة العربية، والانطلاق بالدعوة نحو آفاق عالمية خارج الجزيرة[٣].

٣ - ألا يتضمن الحلف أمرًا محظورًا شرعًا، كالتناصر على الخير والشر، والبر والإثم؛ فلقد استعان رسول اللَّه ﷺ بالمشركين في بعض المواقف، لكنه كان هو الذي يستعين بهم، وكانت المقاصد والغايات من الاستعانة هي تحقيق مصلحة إسلامية، أو دفع مضرة من المضرات ولم يحدث أن وسع المنهاج الإسلامي استخدام المسلمين في تحقيق مكاسب خاصة بغير الإسلاميين والمسلمين، من مثل الإعانة على الظلم، أو تدعيم نظم الجور، أو إطالة أعمار السياسات اللا إسلامية، أو إضفاء مشروعية زائفة على نظم غير مشروعة، أو إعطاء صبغة إسلامية مزورة لأعمال وممارسات لا إسلامية[٤].

---

(١) الإمام ابن كثير: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت، دار المعرفة، (٢/ ١٥٨)، سيرة ابن هشام، مرجع سابق، (١/ ٤٢٤).

(٢) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ١٤٢).

(٣) مصطفى الطحان: الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، (ص ٣٨، ٣٩)، عن مشير المصري: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، مرجع سابق، (ص ٣١١).

(٤) د. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل؟ مرجع سابق، (ص ٩٢).

٤ - ألا تكون فيه موالاة ولا تودد للكفار، ولا تكون مناصرته من أجل إعزازه ورفع شأنه، بل من أجل رفع الظلم عنه فحسب[1].

فإذا التُزم بهذه الضوابط جاز للحزب الإسلامي أن يقيم تحالفًا مع الأحزاب والهيئات الأخرى، سواء كانت هذه الأحزاب مناصرة للفكرة الإسلامية أو معادية لها، ما دام يرجى الاستفادة من التحالف والتعاون معها، غير خارقة لحدود المعاملة والمناصرة التي يبيحها الإسلام مع المخالفين.

* * *

(١) د. عبد اللّـه بن إبراهيم الطريقي: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، (ص ٢٥١).

المَبْحَثُ الثَّانِي

تعددية لا تلغي وجود الآخر أو تنفيه

سواء كان الصواب متعددًا أم كان واحدًا لا يتعدد، فإنَّ هذا لا يبرر موقف بعض الأحزاب في أن تعتبر نفسها على الحق المطلق وتعتبر بقيَّة الأحزاب على غير الحق والصواب؛ وبالتالي تعطي لنفسها الشرعية ولا تعترف بالآخر، وهذا ليس سبيل الإسلام في معاملة الآخر مهما كان خلافه.

« بل إنَّ « السبل الإسلامية » التي حددها الإسلام، وتميزت بها شريعته، في « حل التناقضات » بين فرقاء التعددية، جاءت طبيعتها وآلياتها ومقاصدها لتكرس قيام هذه « التعددية » عند المستوى الوسطي، الذي لا يذهب بها إلى « إلغاء الآخر ونفيه ».... ولا إلى « التشرذم » و « القطيعة » التي لا رابط ولا جامع يوحد بين فرقائها... فلقد رفض الإسلام مذهب « الصراع » سبيلًا لحل التناقضات بين فرقاء التعددية، لأنَّ « الصراع » غاياته « صرع.. وإفناء.. ونفي » الآخر، ومن ثم فهو يلغي التعددية وينفيها... وهكذا جاء معناه في الموطن الذي ورد مصطلحه بالقرآن الكريم »(1) ﴿ فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ ۝٥ وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ۝٦ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ۝٧ فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّن بَاقِيَةٍ ﴾ [الحاقة: ٥ - ٨].

فالصراع غايته إهلاك الآخرين. حتى لا « ترى لهم من باقية »..... فسلوك سبيله في حل التناقضات بين الفرقاء ينفي فلسفة التعددية ويلغي وجودها(2).

هذا الصراع الذي أدى إلى تعمد نفي الآخر لا شك يؤدي إلى نتائج وخيمة منها:

١ - فقدان صفة الوحدة: فالأصل في الأحزاب في الأمة الواحدة والدولة الواحدة مهما اختلفت في آرائها وأهدافها وبرامجها، إلا أنَّ الاختلاف يبقى داخل دائرة الود والعذر.... خلافًا لا يفسد الود ويلتمس العذر للآخر. أمَّا إذا تحول هذا الخلاف إلى نفي الآخر واستبعاده أدَّى ذلك قطعًا إلى فقدان الإحساس بالوحدة التي وصى اللّه بها: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [الأنبياء: ٩٢].

« وغير خاف أنَّ فقدان صفة الوحدة يعني فقدان عنصر من أهم عناصر القوة والمقدرة

---

(١) د. محمد عمارة: التعددية... الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، مرجع سابق، (ص ١٨).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٨، ١٩).

والفاعلية، ممَّا يعني العجز عن كثير من الأعمال والمبادرات، حيث لا تستطيع الجماعة المنفردة المنعزلة تحقيق ذلك بإمكاناتها الخاصة، وتستطيع ذلك لو تعاونت مع غيرها »[١].

٢ - تعميق الفرقة داخل جسم الأمة: ذلك أنَّ الجماعات الفاقدة لكل مظاهر الوحدة والأخوَّة، لن تفعل في هذا المضمار سوى أن تضيف إلى جسم الأمة الممزَّق نموذجها ونصيبها من التجزئة، ثم تبذل مجهوداتها لتوسيع ذلك النموذج فيتسع بذلك الخرق على الراقع، وتولد داخل المجتمع مجتمعات، وتنضاف إلى الكيانات كيانات، وبقدر ما تنجح جماعات هذا شأنها في استقطاب الأفراد وضمهم ودمجهم في كيانها الخاص، بالقدر ذاته يكون « نجاحها » في التفرقة والانفصال داخل جسم الأمة وكيان المجتمع[٢].

٣ - تبديد الطاقات: كثيرة هي الطاقات والإمكانات والجهود التي تذهب سدى وتفوت على الأمة ثمراتها وآثارها « بفضل » التعدد السلبي الانعزالي؛ فالجهود التي يمكن توفيرها أو تقليلها بفضل الوحدة أو بفضل التعاون والتنسيق، تعتبر جهودًا ضائعة، والجهود التي تبذل في التشهير بجماعة أخرى منافسة، تعتبر جهودًا ضائعة، وما يقال عن الجهود يقال عن الأموال والأوقات وسائر الوسائل والإمكانات[٣].

وكما يقول المستشار طارق البشري[٤]: « إنَّ أية قوة يتحول حسابها إلى صفر، إذا شقت نصفين ووضع بين مقداريها علامة الطرح لا علامة الجمع، وبمعنى آخر تنمحي أية قوة إذا جُزّئت وأثير الصراع بين بعضها البعض، فينطرح بعضها من بعض بقدر ما تكون القوتان المتصارعتان متكافئتين، وفي حدود التكافؤ بين الأجزاء المتصارعة... فمع اتجاه المتنافسين إلى التساوي تتجه الحصيلة إلى الصفر »[٥].

وإذا كانت هذه بعض الأمور المترتبة على نفي الآخر وإلغائه، فلكي يتجنب هذه المضار فإنَّ المسلك الأمثل الذي تسلكه الأحزاب مع بعضها البعض يتمثل في:

---

(١) د. أحمد الريسوني: التعدد التنظيمي، الطبعة الأولى، المنصورة، دار الكلمة، (٢٠٠٠م)، (ص ٣٥).

(٢) يراجع: د. أحمد الريسوني: المرجع السابق، (ص ٣٥).

(٣) يراجع: د. أحمد الريسوني: المرجع السابق، (ص ٣٦).

(٤) مفكر معاصر ولد في القاهرة عام (١٩٣٣م). تدرج في المناصب القضائية حتى وصل إلى نائب أول لمجلس الدولة ورئيسًا للجمعية العمومية للفتوى والتشريع. من مؤلفاته: « بين الإسلام والعروبة »، « الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ». الموسوعة الحرة (ويكيبديا).

(٥) من تقديمه لكتاب مقدمات في مشاريع البحث الحضاري، للدكتور سيد دسوقي حسن، الطبعة الأولى، الكويت، دار القلم، (١٩٨٧م)، (ص ٤٢).

أولًا: احترام الآخر ورأيه مهما كان خطئًا أو مخالفًا: فلا ينبغي تخطئة الآخر وإهماله لرأي يراه، صوب هذا الرأي أو خطئ، ليس هذا فحسب بل ينبغي أيضًا احترام صاحب الرأي، وهذا مسلك القرآن الكريم مع المخالفين.

فالمتتبع للآيات القرآنية يجد فيها مدى احترام عقليّة الآخر وعدم رميه بالخطأ، حتى ولو كان خطؤه بينًا، فعلى الرغم من أنَّ النبي ﷺ على حق مبين، وأنَّ مخالفيه على باطل جلي، إلا أنَّ اللَّه تعالى يوجهه إلى افتراض أنه لا يعلم أيهما على الهدى، وأيهما على الضلال، أهو أم هم؟: ﴿قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [القصص: ٨٥]. وفي موقف آخر يصرح القرآن الكريم بالمساواة لطرفي الحوار حتى ولو كان ذلك بين فريقين مختلفين في الفكر والعقيدة، فيقول اللَّه تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]. فهذه الآية تقدم دعوة لأن يكون طرفا الحوار على درجة واحدة من المساواة لا يتميز أحدهما عن الآخر ﴿تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (١).

ولما كتب عبد اللَّه العمري - أحد العبَّاد في عصره - إلى مالك ﷺ يحضه على الانفراد والعمل وترك اجتماع النَّاس عليه في العلم، فكتب إليه مالك: إنَّ اللَّه قسم الأعمال كما قسم الأرزاق فرُب رجل فُتح له في الصلاة ولم يُفتح له في الصوم، وآخر فُتح له في الصدقة ولم يُفتح له في الصوم، وآخر فتح له في الجهاد ولم يفتح له في الصلاة. ونشر العلم وتعليمه من أفضل أعمال البر، وقد رضيت بما فتح اللَّه لي من ذلك، وما أظن ما أنا فيه بدون ما أنت فيه، وأرجو أن يكون كلنا على خير، ويجب على كل واحد منا أن يرضى بما قسم اللَّه له »(٢).

قال الإمام الذهبي معلقًا على جواب مالك: « ما أحسن ما جاوب العمري عليه بسابق مشيئة اللَّه في عباده، ولم يفضل طريقته في العلم على طريقة العمري في التأله والزهد »(٣).

---

(١) د. عبد الستار الهيتي: الحوار.. الذات والآخر، قطر، سلسلة كتاب الأمة (٩٩) تصدر عن وزارة الأوقاف بقطر، المحرم، (١٤٢٥هـ)، (ص ٦٢). بتصرف يسير.

(٢) ابن عبد البر: التمهيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشئون الإسلامية، (٧/ ١٨٥).

(٣) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، الطبعة الأولى، بيروت، =

ثانيًا: العلاقة التي تحكم الأحزاب المتعدِّدة علاقة تدافع لا علاقة صراع: فبديلًا عن « الصراع » سبيلًا لحل التناقضات بين فرقاء التعددية، زكَّى الإسلام « سبيل التدافع » الذي لا يتغيَّا « نفي الآخر » وإنَّما « تعديل موقعه » من « المعايير الإسلامية الجامعة والضابطة والحاكمة ».. فهو « حراك » لا « إهلاك »، و« تعديل » في المواقع والمواقف لا « نفي وإلغاء » للآخرين... وعندما يخاطب اللَّه ﷻ رسوله ﷺ فيقول له: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾ [فصلت: ٣٤، ٣٥]. فإنَّه يعلمنا معالم هذا السبيل.. فالتدافع لا يتغيَّا « صرع الآخر وإلغاءه » وإنَّما تحويل موقفه وموقعه عن « العداوة » التي تجعله من أهل « السيئات » إلى موقف « الولي الحميم » الذي يجعله من أهل « الحسنات » فيتم « الحراك » بواسطة « التدافع » مع بقاء « تعددية الفرقاء المتمايزين »[1].

بل لقد حدثنا القرآن الكريم عن هذه « السبيل الإسلامية » سبيل « التدافع »، لا « الصراع » - باعتبارها الحافز الذي يدفع الحياة والعمران إلى الأمام وأبدًا - وهذا يعني اقتران التقدُّم بالتعدُّدية، إذ بدونها لا تدافع، لأنه مستحيل بدون وجود الفرقاء المتدافعين أبدًا؟! ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [البقرة: ٢٥١]... وعندما أذن اللَّه ﷻ لرسوله والمؤمنين بالقتال، جاء الحديث « عن التَّدافع »، لتكون غايات القتال تعديل مواقف المشركين من مواقع الشرك إلى الإيمان، فهي « حراك » لا « نفي وإهلاك »[2] ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ﴿٣٨﴾ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: ٣٨ - ٤٠].

* * *

= دار الكتاب العربي، (١٩٩٠م)، (١١/ ٣٢٩).

(١) د. محمد عمارة: التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، مرجع سابق، (ص ١٩).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٩، ٢٠).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

مراعاة أدب الاختلاف في الرأي

إذا كان تعدد الأحزاب في حقيقته لا يعدو أن يكون اختلافًا في الرأي السياسي، وهذا التعدُّد يلزمه ما يلزم المختلفين في الرأي من آداب لا بد لهم من مراعاتها. ولعل أهم هذه الآداب تتمثل في:

أولًا: إحسان الظن بالآخرين:

إذا كان الاختلاف في ذاته غير محمود ولا مذموم، وإنَّما هو أمر جِبِلّي فطر اللَّه الخلق عليه، إلا أنَّ هذا الاختلاف يمكن تحويله من دائرة الحسن إلى دائرة القبيح، ومن المشروع إلى الممنوع. فمهما التزم الاختلاف بالآداب المقررة له والتزم المختلفين بسلوك الخير، كان اختلافًا محمودًا، والعكس ينشئ العكس.

ومن أهمِّ آداب الاختلاف هي إحسان الظن بالغير، فمهما اعتقد الإنسان أنَّ منهجه ورأيه على صواب وأن غيره على خطأ، انبنى على هذا أمور لا تحمد، وأشنع من هذا اتهام الآخر في نيته ومقصده.

لا جرم أن يعتقد الإنسان أنَّ رأيه هو الصواب وأنَّ رأي غيره على خطأ، لكن لا يحسن أن يكون هذا الاعتقاد مطلقًا، بل الحق ما قاله الإمام الشافعي: « رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب، ومن جاء بأفضل منه قبلناه ».

وعلى هذا جاء تأديب القرآن الكريم للمؤمنين: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ [الحجرات: ١٢]. ويوجههم عمليًا في حادثة الإفك وماذا ينبغي عليهم أن يفعلوه: ﴿ لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ ﴾ [النور: ١٢].

فالاختلاف الشريف مهما كانت أطرافه يتطلب حسن الظن بالآخر وإن كان على غير وفق هواه، ثم لندع المناهج والآراء بعيدة عن الأهواء والمعكرات ﴿ لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ﴾ [الأنفال: ٤٢]. أما التشكيك والمهاترات والذَّم بالهوى فهذا ما لا يغني من الحق شيئًا.

ثانيًا: عدم إلزام الآخرين برأيه:

فلا يحق لفرد أو فئة أو جماعة إلزام الآخرين برأيهم وإن اعتقدوا صوابه، بله إن

اعتقدوا أنَّه الحق المطلق، بل إنَّ اللَّه تعالى لم يرض لنبيِّه أن يكره أحدًا على الإسلام ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ [الشورى: ٤٨]، ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩]. ثم جاء الإعلان الإلهي ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٤].

وإذا كان لا يحق لمتدين أن يلزم الخارج عن الدين بالإيمان به ولو كان السلطان نفسه. مع أنَّ الدين حق مطلق، فمن باب أولى لا يجوز فرض الرأي على الآخر وإلزامه به.

ولما استشار الخليفة أبو جعفر المنصور الإمام مالكًا ﷺ في أن يحمل النَّاس على الأخذ بما في موطأه، وأن يَدَعوا ما سواه من الأقوال والاجتهادات، قال الإمام مالك: « يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإنَّ الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به ودانوا به من اختلاف أصحاب رسول اللَّه ﷺ وغيرهم، وإنَّ ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه وما اختار كل بلد لأنفسهم »(١).

ثالثًا: ترك الطعن والتجريح:

فلا يحق لحزب من الأحزاب أن يطعن أو يجرح في الآخر، فهذا فضلا عن أنَّه من أدب صون اللسان، فهو أيضًا من أخلاق ذوي المروءة والفضل عند اختلافهم. حتى وإن تطاول عليه الآخر وطعن فيه.

قال ابن تيمية: « هذا وأنا في سعة صدر لمن يخالفني، فإنَّه وإن تعدى حدود اللَّه فيَّ بتكفير، أو تفسيق افتراء، أو عصبيَّة جاهلية، فأنا لا أتعدى حدود اللَّه فيه، بل أضبط ما أقوله وأنقله، وأزنه بميزان العدل وأجعله مؤتمًّا بالكتاب الذي أنزل اللَّه وجعله هدى للناس حاكمًا فيما اختلفوا فيه، ذلك أنك ما جزيت من عصى اللَّه فيك بأكثر من أن تطيع اللَّه فيه »(٢).

ولما سئل علي ﷺ عن أهل الجمل - وكانوا قد خرجوا عليه - أمشركون هم؟ قال: من الشرك فروا؛ فقيل: أمنافقون هم؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون اللَّه إلا قليلًا، قيل: فما هم؟ قال: إخواننا بغوا علينا(٣).

ولهذا جاء في وصف النبي ﷺ أنَّه « لَمْ يَكُنْ سَبَّابًا وَلَا فَحَّاشًا وَلَا لَعَّانًا، كَانَ يَقُولُ

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الرياض، دار ابن الجوزي، (١/ ٥٣٣).

(٢) مجموع الفتاوى، (٣/ ٢٤٥).

(٣) تفسير القرطبي، مرجع سابق، (١٦/ ٣٢٤).

لِأَحَدِنَا عِنْدَ الْمَعْتِبَةِ: مَا لَهُ تَرِبَ جَبِينُهُ »(١).

رابعًا: الحوار بالتي هي أحسن:

ومن الدعائم الأساسيَّة في أدب الاختلاف: الحوار بالحسنى، وإذا استخدمنا التعبير القرآني قلنا: الجدال بالتي هي أحسن، وهو ما أمر اللَّه تعالى به في كتابه حين قال: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥].

ومن هذه الطرائق أو الأساليب: أن يختار المجادل أرق التعبيرات وألطفها في مخاطبة الطرف الآخر؛ ولهذا استخدم القرآن الكريم في مخاطبة اليهود والنصارى تعبيرًا له إيحاؤه ودلالته في التقريب بينهم وبين المسلمين، وهو تعبير « أهل الكتاب »، أو « الذين أوتوا الكتاب »؛ ولهذا جاء في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ ﴾ [النساء: ١٧١]، ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ ﴾ [المائدة: ١٥]، ﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ ﴾ [آل عمران: ٦٤].

حتى المشركين الوثنيين لم يخاطبهم القرآن بقوله: « يا أيها المشركون » بل كان يناديهم بقوله: « يا أيها النَّاس » ولم يرد في القرآن الكريم خطاب للمشركين بعنوان الشرك أو الكفر، إلا في سورة « الكافرون » وذلك لمناسبة خاصة هي قطع الأمل عند المشركين أن يتنازل المسلمون عن أساس عقيدتهم، وهو التوحيد.

ومن أساليب الحوار بالحسنى: التركيز على نقاط الالتقاء، ومواضع الاتِّفاق، وهو أسلوب قرآني(٢)، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وقوله: ﴿ قُلۡ أَتُحَآجُّونَنَا فِي ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمۡ وَلَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُخۡلِصُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٩].

* * *

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشًا ولا متفحشًا (٥/ ٢٢٤٣/ ح ٥٦٨٤). من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) يراجع: د. يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار الصحوة؛ المنصورة، دار الوفاء، (١٩٩٢م)، (ص ٢٤٥ - ٢٤٨). ومن أمثلة النماذج الفاضلة في التاريخ الإسلامي التي تدل على رقي التحاور بين المختلفين ما كان بين الإمام مالك والليث بن سعد - رضي اللَّه عنهما - وقد اختلفا حول الأخذ بعمل أهل المدينة وتبادلا الرسائل في هذا الأمر. يراجع: الإمام ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، (٣/ ٨٣ - ٨٨).

المبحث الرابع

التعصب للحق وحده لا للحزب

ربما يفهم بعض المنتسبين للحزب أنه من الواجب عليه تجاه حزبه أن يناصره ويعاضده في كل مواقفه وآرائه، سواء كان الحزب على صواب أو على خطأ، بل إنَّ بعض الأحزاب تتخذ إجراءات قد تصل إلى فصل العضو في حالة ما إذا خالف العضو رأي حزبه أو عارضه أو انتقده.

وإذا كان الإسلام الحنيف جاء ليحرِّر العقل الإنساني من مقيداته، ومن أهم مقيدات العقل: التقليد، وقد نعى على المشركين تعصبهم وتقليدهم لآبائهم كما قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٠]، ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [لقمان: ٢١].

كذلك فإنَّ القرآن الكريم يدعو إلى تحرير الرأي من متابعة الرجال من غير حجَّة ولا برهان، فنعى على أهل الكتاب اتباع أحبارهم ورهبانهم على الباطل من غير دليل، وجعل هذه المتابعة وكأنها عبادة لهم: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١][1].

وجاءت السنة النبوية منكرة على العصبيات والمتعصبين، ففي الحديث الشريف: « لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ »[2] فالتعصُّب على غير الحق خلق ليس بإسلامي ولا يرضاه الإسلام لأهله، وفي حديث آخر: « مَنْ نَصَرَ قَوْمَهُ عَلَى غَيْرِ الْحَقِّ فَهُوَ كَالْبَعِيرِ الَّذِي رُدِّيَ فَهُوَ يُنْزَعُ بِذَنَبِهِ »[3].

---

(١) جاء في تفسير هذه الآية: أن عدي بن حاتم، قال: أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: « يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك »، فطرحته، فانتهيت إليه وهو يقرأ سورة براءة، فقرأ هذه الآية: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١] حتى فرغ منها، فقلت: إنا لسنا نعبدهم، فقال: « أليس يحرمون ما أحل اللّه فتحرمونه ويحلون ما حرم اللّه، فتستحلونه؟ » قلت: بلى، قال: « فتلك عبادتهم ». تفسير الطبري، (١٤/ ٢١٠).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في العصبية (٢/ ٧٥٣/ ح ٥١٢١). والحديث فيه ضعف.

(٣) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب كيف الاستئذان (٢/ ٧٦٦/ ح ٥١١٧). قال صاحب عون المعبود: من نصر قومه على غير الحق، أي على باطل أو مشكوك، فهو كالبعير الذي ردي، أي تردى وسقط في البئر، فهو: أي البعير المتردي، ينزع، بصيغة المجهول أي يخرج ويرفع، بذنبه، أي يجر من ورائه، قال الخطابي: معناه أنه قد وقع في الإثم وهلك كالبعير إذا تردى في بئر فصار ينزع بذنبه ولا يقدر على الخلاص. عون المعبود، مرجع سابق، (١٤/ ١٨).

قال الإمام الغزالي فيما ينبغي أن يكون عليه موقف العلماء عند الاختلاف والتناظر: أن يكون كل طرف من طرف المناظرة كناشد ضالة، لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعارضه، فهو يرى رفيقه معينًا ومساعدًا في الوصول للحق، لا خصمًا، فلذلك يشكره إذ نبهه لموضع الخطأ وأظهر له الحق، كما لو سلك طريقًا خطأ في طلب ضالَّته فنبهه صاحبه إلى أنَّ ضالته سلكت الطريق الآخر، فإنَّه يسر به ويشكره، قال: وسأل رجل عليًّا ﷺ عن مسألة فأجاب، فقال الرجل: أظنُّها ليست كذلك يا أمير المؤمنين ولكنِّي أظنها كذا وكذا، فقال ﷺ:أصبتَ وأخطأتُ أنا ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: ٦٧][1]. وهذا ما ينبغي أن تكون عليه الأحزاب في مناقشتها واختلافها وموقف أعضائها من الحزب والحق.

من مظاهر التعصب للحزب:

- ومن التعصب للجماعة أو الحزب: أن يضفي عليها من الصفات ما يشبه القداسة أو العصمة، فكل ما تقوله فهو حق، وكل ما تفعله فهو جميل، وكل ما يصدر عنها فهو صواب، وكل تاريخها أمجاد، وكل رجالها ملائكة.

- ومن مظاهر هذا التعصب: ألَّا يذكر لحزبه إلا المزايا والحسنات، ولا يذكر للأحزاب الأخرى إلا العيوب والسيئات، وأن يعظِّم رجال مجموعته مهما يكن فيهم من تقصير أو قصور، ويحقر رجال الآخرين مهما يكن فيهم من سمو في العلم والعمل.

- ومن مظاهره: أن يفرح بأخطاء الآخرين، وقد يشنع بها، في حين يتعالى عن أخطاء حزبه وإذا اعترف بها حاول أن يهوِّن منها، ويعتذر لها ويدافع عنها[2].

فينبغي أن يكون الحاكم للقرار والذي يحكم الاختيار والذي يحكم التوجه هو الحق والمصلحة، وليس مجرد الانتماء إلى الحزب أو الانتساب إلى تكتل سياسي بعينه.

ولقد حاولت التجارب العلمانية بعد الثورة الفرنسية أن تؤكد على هذا المعنى عندما نصَّت على أن تمثيل النائب يكون للأمَّة كلها وليس لدائرته الانتخابية فحسب، حتى يكون الصالح العام أولى بالاعتبار، وتكون مصلحة الدائرة مستوعبة في هذا الإطار العام.

ولكن الذي يجري عليه العمل بالفعل أنَّ النائب يكون ممثلًا لحزبه: تحكمه قراراته

---

(١) إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، (١/ ٤٣ - ٤٤).

(٢) يراجع: د. يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٢٢٠).

وتوجيهاته ولو تعارضت مع مبادئه ورؤيته الشخصية، فيكون وجوده في البرلمان مجرد بوق يتولى الدفاع عن وجهة نظر الحزب الذي ينتمي إليه، وقد حدد موقعه سلفًا من كل قضية تعرض، وليست المناقشات التي تجرى في البرلمان إلا مجرد مبارزات كلامية، وقد علم كل فريق موقعه واتخذ قراره سلفا، وليس في الإمكان أبدع مما كان كما يقولون!!! حتى قال أحد أعضاء مجلس العموم البريطاني في تعبيره عن هذه الظاهرة: لقد سمعت في مجلس العموم كثيرًا من الخطب التي غيرت رأيي، ولكني لم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي[1].

أخلاقيات التحرر من التعصب:

من هذه الأخلاقيات: أن ينظر إلى القول لا إلى قائله، وأن تكون لديه الشجاعة لنقد الذات، والاعتراف بالخطأ، والترحيب بالنقد من الآخرين، وطلب النصح والتقويم منهم، والاستفادة مما عند الآخرين من علم وحكمة، والثناء على المخالف فيما أحسن فيه، والدفاع عنه إذا اتهم بالباطل، أو تطاول عليه أحد بغير حق[2].

الخلاصة:

نخلص من هذا الفصل إلى أن القول بقبول التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، لا يعني مطلقًا قبول التعددية المتحررة من القيم والمبادئ الإسلامية، وإنما هي تعددية متأطرة بأطر الشريعة الإسلامية لا تخرج عنها ولا تحيد، فهي ملتزمة بآداب الإسلام في الاختلاف، والإسلام لا يبيح أن يتسلط حزب على آخر، أو أن يفرض حزب نفسه على الساحة ويلغي ما عداه، حتى وإن كان متيقنا من فاعلية أفكاره وبرامجه ووسائله، ومتيقنًا كذلك من أن غيره على غير الهدى.

كذلك فليس من آداب الإسلام أن يتعصب الإنسان لحزبه الذي ينتمي إليه إن خالف الحق، وإنما الواجب أن يدور مع الحق حيث دار، حتى وإن خالف حزبه.

وأيضًا فإن الإسلام لا يقبل هذا النوع من الأحزاب الذي يقف موقف المعارضة للدولة عند خطئها وصوابها، وإنما على الحزب أن يمدح صواب الدولة ويناصره، ولا حرج عليه - بل واجبه- أن يخالف خطأها ويعارضه، مع التزام آداب المعارضة والاختلاف في الرأي.

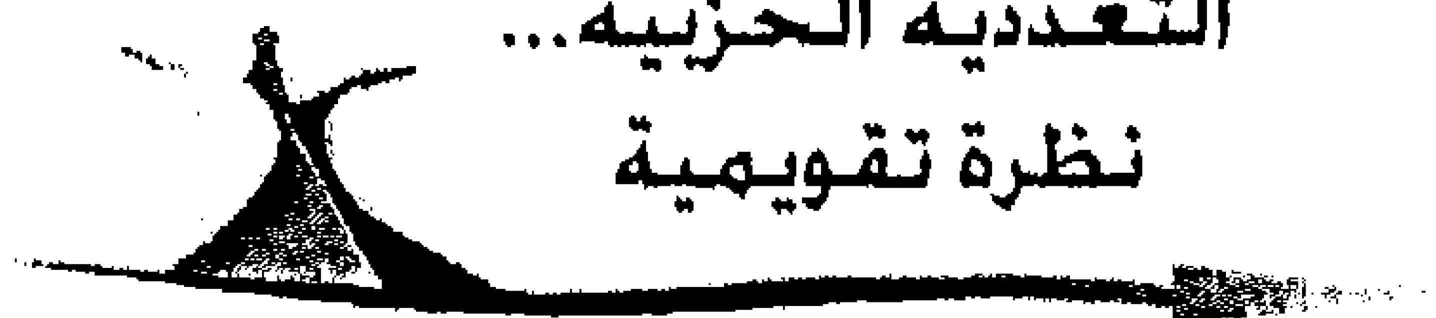
---

(١) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ١١٦، ١١٧).

(٢) د. يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٢٢١).

الفصل الثالث

التعددية الحزبية... نظرة تقويمية



بعد الحديث عن وجهات النظر المختلفة حول قبول الأحزاب ورفضها، ومن ثم ترجيح القول بقبولها في ظلال الدولة الإسلامية؛ ما التزمت بآداب الإسلام وأصول شريعته، يأتي هذا الفصل ليعايش أحزاب الحاضر وينظر نظرة واقعية للأحزاب، غرض هذه النظرة تقويم هذه الظاهرة والنظر فيما لها وما عليها كأمر واقع لا محيص عنه في دنيا الناس، حتى تكون دليلًا مرشدًا لكيفية الاستفادة منها.

وليس هذا بالطبع من قبيل الترف العلمي ولا مجرد ذكر أقوال القادحين في الأحزاب والمادحين لها، ولكن ذكر المزايا والعيوب من شأنه أن يجعلنا والقائمين على الأحزاب نحاول أن نتلاشى هذه العيوب، ونستمسك ونطور في المزايا. كما أنه من شأنه أن يجعلنا أدق نظرًا، وأوفق تقييمًا للظاهرة الحزبية.

ويبقى لهذا الفصل غرضًا آخر وهو مناقشة الأسس والركائز التي تقوم عليها التعددية الحزبية، فالتعددية لها مقومات تعتمد عليها، وهي مبررات وجودها، فليس صلاح الغاية كافيا لصلاح الشيء ما لم يعتمد على ركائز صالحة، ويتوسل بالوسائل الصالحة... ومن هنا يأتي هذا الفصل ليناقش هذه الأمور من خلال المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: مقتضيات تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية.

المبحث الثاني: أسس وركائز تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية.

* * *

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مقتضيات تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية

من المؤكد أنَّ مقتضيات تعدد الأحزاب - في الدولة الإسلامية - ليس الوصول إلى الحكم وتحقيق مبدأ أو سنَّة تداول السلطة، كذلك فليس الغرض من إنشائها ووجودها هو مجرد معارضة الحاكم، وتعرية الحكومة وإظهار مساوئها، وأيضًا فليس من المعقول أن يكون الغرض منها هو توسيع قاعدة الشقاق والاختلاف بين طوائف الأمة وأفرادها.

« إن الأحزاب كما نتصورها في المجتمع الإسلامي، ليست إذن مجرد أدوات للصراع على الحكم أو الضغط على الحاكم فحسب، بل إنَّ ذلك أضعف أدوارها لغلبة السلبيَّة عليه، إذ لا تظهر أهميَّته إلا بظهور الحاجة إليه: الانفراد بالسلطة، والنكث في العقد. أمَّا المهام الإيجابية فهي فعل وليست مجرد مقاومة: فعل يتمثل في إعداد الأمة للقيام برسالتها في البلاغ وتحرير المستضعفين في العالم، وحمل أنوار الإسلام في كل مكان، وتقوية جانب المجتمع الأهلي حتى تكون له القوامة التامَّة على دولته، وتكون مجرد خادم لها ولا تملكه »[1].

فتعدد الأحزاب له أهداف نبيلة تسمو في كثير من الأحيان عن المطامع الشخصية، والأهواء الفردية، ليصب في مصلحة الأمة والدولة... لكن قصيري النظر وضيقي الأفق قد لا يرون الشمس إلا عند مغيبها والقمر إلا عند أفوله.

وهذا المبحث يناقش ما للتعددية من حسنات وما عليها من أوزار في سبيله إلى تحديد مهمة الأحزاب في الدولة الإسلامية وكيف يستفاد منها. وذلك من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: التعددية الحزبية ما لها وما عليها.

المطلب الثاني: مهمة الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

التعددية الحزبية ما لها وما عليها

الأحزاب السياسيَّة شأنها كشأن بقية الظواهر الحياتية تحمل في طيها عيوبًا وميزات،

(١) الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٢٩٨).

سلبيات وإيجابيات، لكن هذه السلبيات تتضخم عند قوم حتى كأنهم لا يرون غيرها، وكذلك الحال في الإيجابيات، لكنَّ النظرة المنصفة تقتضي ذكر العيوب والمزايا جميعًا، حتى نستطيع أن نحكم حكمًا كليًّا، ونضع تقييمًا جامعًا لهذه الظاهرة من غير جنوح أو اعوجاج عن البحث العلمي المنصف.

○ الفرْع الأَوَّل: سلبيات تعدد الأحزاب وعيوبها:

لا شك أن للتعددية سلبيات كثيرة قد ظهرت مع ظهور الأحزاب، حتى إنها لم تعد خافية على أحد، وهذه السلبيات وإن كانت تطال كثيرًا من الأحزاب أو غالبها، إلا أن من الأحزاب ما هو بريء وبعيد كل البعد عن هذه المساوئ. ومن أهم هذه السلبيات:

أولًا: اختلاف الأحزاب يؤدي إلى تشرذم الأمة وتفتيت وحدتها:

لعل أقدم الانتقادات التي وجهت إلى نظام الأحزاب، القول بأنَّها تعرض وحدة الأمة للخطر، فهي تؤدي إلى تقسيم الأمة داخليًّا إلى فرق (أو جماعات) وتحاول كل فرقة (أو جماعة) أن تستولي على الحكم لمصلحتها[1].

ويقوم هذا الاتهام على أساس أنَّ كل حزب يساند معتقداته وأفكاره والتي من المفترض تعارضها وتناقضها مع معتقدات وأفكار الأحزاب الأخرى، ويتحول المسرح السياسي إزاء ذلك إلى ميدان للصراع بين تلك الأحزاب ذات الأيديولوجيات المختلفة[2]. مما يؤدي إلى تقسيم الأمة شيعًا، يعمل كل منها على أن يهاجم الآخر لإضعافه، فتكثر الاضطرابات، ويحل النزاع والشقاق محل السلام الاجتماعي[3].

فالحزبيَّة ما هي إلا محاولة قوية ومستمرة لإقامة عدة كتل من الشعب، تعمل كل كتلة ضد الأخرى، فالمآل الحتمي لهذا التحزُّب هو تفتيت وحدة الشعب وصراع الطبقات

---

(١) د. نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، (ص ٣٦).

(٢) وفي هذا يقول طارق الهاشمي في كتابه عن الأحزاب السياسية: « إذا كان المفهوم الحزبي العام يقوم على وجود تجمعات بشرية مختلفة تسعى إلى تغليب مصالحها على المصلحة العامة، فإن ذلك يمكن ترجمته إلى انقسامات مختلفة بتعدد الأيديولوجيات والمصالح التي تلتف حولها هذه الكتل البشرية، كل ذلك يؤدي إلى تباعد المواطنين بعضهم عن البعض الآخر، مما يجعل المجتمع مسرحا للتنافس والتطاحن مما يؤدي في النهاية إلى فصم عرى وحدة الأمة، ومن ثم اضطراب أداة الحكم فيها » يراجع: نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، مرجع سابق، (ص ٨١).

(٣) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية، (ص ٢٥٩)، عن خالد محمد حسن: التعددية الحزبية في مصر، مرجع سابق، (ص ١٨٦).

فيما بينها[(١)]؛ إذ لا تكتفي الأحزاب بالاختلاف فيما بينها، ولكنها تسعى لتأصيل هذا الخلاف بين أبناء الأمة، حتى يأخذ كل فرد من آحادها موقفه من الخلاف، مما يؤدي إلى إشاعة روح الفرقة والتشتت بين أبناء الأمة الواحدة. وهذا فيه أعظم وبال على الأمة، وكما قال أفلاطون قديمًا: « إنه لا شر يحيق بمدينة أكبر من ذلك الذي إذا نزل بها فرقها شيعًا وأحزابًا، ولا خير تنعم به مدينة أعظم من ذلك إذا حل بها ربط أجزاءها بعضها ببعض، وجعل منها وحدة متماسكة »[(٢)].

والحق، فإنَّه بالرغم من أنَّ إلصاق التفريق وتفتيت الوحدة بالأحزاب السياسية أصبح وكأنَّه مسلمة بديهية أو أنَّه من خصائص التحزب، إلا أنَّ الأمر ليس على إطلاقه، فالفرقة شأن الاختلاف ما لم يلتزم ضوابطه، وكذلك الأحزاب فإنها نتاج الاختلاف، وإذا التزمت الأحزاب آداب الاختلاف فإنها تجمع أكثر مما تفرق، وتوحد أكثر مما تفتت.

وكما يقول العالم الألماني «بلنتشي»: « إن جهود الأحزاب وتنافسها هو الذي يسمح بقيام أفضل الأنظمة السياسية، ويمكن من ظهور كل القوى التقدمية في الأمة؛ فالأحزاب ليست كما يقرر البعض مرضًا من أمراض الأمة، ولكنها على العكس شرط أساسي ودليل واضح على حياة سياسية قوية.. والأحزاب تعمل على إذكاء النشاط السياسي في الدولة وتؤدي بذلك إلى تقدمها »[(٣)].

إن الخوف من تفتت الأمة لا يكون خوفًا مؤسسًا، إلا إذا تصورنا قيام أحزاب كثيرة وصغيرة، فتؤدي حين ذلك إلى الانقسام الداخلي. وخاصة حين يتغيب عن الساحة حزب كبير قوي، يحوز على أغلبية متماسكة يتمكن بها من الحكم. أما إذا وجد مثل هذا الحزب « القوي والمسيطر » فإن ذلك يحقق نوعًا من التضامن في المواقف السياسية، بين الحزب وأتباعه، مما يساعد على تكوين رأي عام من جهة، ويسمح في الوقت نفسه بقيام أحزاب معارضة لها قياداتها[(٤)].

ومن الحقائق التي سطرها التاريخ أن الأحزاب لا تنشئ الخلاف والتفرقة في أمة متماسكة ومجتمع قوي، وإنما تزيد الأمة تماسكًا والمجتمع قوى، وهذا ما حدث في زمان أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة، فهي وإن لم تكن أحزابًا سياسية إلا أنها كانت

---

(١) د. عبد الحميد متولي: أزمة الأنظمة الديمقراطية، (ص ٤٦).

(٢) مرجع سابق، (ص ٤٥).

(٣) د. نبيلة عبد الحليم: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق ، (ص ٣٧).

(٤) المرجع السابق، (ص ١٨).

تحزبات فقهية مختلفة، إلا أن تحزبهم واختلافهم كان «خلاف أهل علم ونظر، يقوم على المحاجة واحترام الرأي والاعتراف بالفضل، ودوام الألفة »[١].

ثانيًا: تفضيل الصالح الحزبي على الصالح العام:

ففي الحياة السياسية نجد كثيرًا من الأحزاب تهتم بمصالحها الحزبية مهملة الصالح العام، بل إن كثيرًا من الأحزاب السياسية يكون الدافع وراء إقامتها هو النفع الشخصي وإن كان مستترًا وراء برامج وأهداف قومية تخدم المجتمع والدولة.

ففي بريطانيا - البلد الذي يعد مهد النظام البرلماني والنموذج الأمثل لهذا النظام - لم يتردد الحكام في توجيه النقد لهذه الأحزاب السياسية على اعتبار أنها تؤدي إلى فقدان الروح الوطنية من خلال جريها وراء تحقيق مصالحها الخاصة. حتى قالت الملكة فكتوريا: « إن الحزبية ستدمر البلاد »[٢].

وفي بعض الأحوال فإن ولاء الأحزاب لا يكون للوطن، بل يكون لصالح جهة أجنبية، ويظهر ذلك من خلال اهتمام الأحزاب الشيوعية بمصالح روسيا أكثر من اهتمامها بمصالح البلاد عامة. وهذا ما دعا مستر « أتلي » رئيس وزراء بريطانيا، لأن يصرح بأن الشيوعيين البريطانيين أكثر اهتمامًا بمصالح روسيا منهم بمصالح إنجلترا[٣].

ولا يقتصر النقد هنا على الحزب الحاكم فحسب، وإنما يشمل أيضا كافة الأحزاب، سواء كانت في الحكم أم في المعارضة، فهي تقيم الأمور بمنظار المصلحة الخاصة بها فقط. ويعلل البعض تفضيل الصالح الحزبي على الصالح القومي العام، بأن الأحزاب تخوض المعارك الانتخابية جريًا وراء السلطة للاستيلاء عليها أو الاشتراك فيها، وهذا الصراع - كما يراه أصحاب هذا الرأي - يطمس الرؤيا الصحيحة للأمور؛ على اعتبار أن الصالح القومي مرتبط بانتصار هذا الحزب أو ذاك[٤].

بالإضافة إلى أن للمصالح الاقتصادية أثرًا كبيرًا في انحراف الحزب عن كثير من المبادئ والقيم التي تجب أن تحكم أنشطته. ويتم ذلك من خلال احتياجات الأحزاب

(١) فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، (ص ٥٢).

(٢) انظر د. عبد الحميد متولي: أزمة الأنظمة الديمقراطية، (ص ٧٠)، نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٧٩).

(٣) انظر: د. عبد الحميد متولي: مرجع سابق، (ص ٧٤).

(٤) د. الشافعي أبو راس: التنظيمات السياسية، (ص ٧١)، د. أنور رسلان: الديمقراطية بين الفكر الفردي والاشتراكي، عن نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٨٠).

للمال لإدارة أنشطتها، مما يجعلها تلجأ إلى المؤسسات والمصالح الداعمة. وهذا هو مكمن الخطر في الديمقراطية الحديثة؛ ذلك أن هذه المؤسسات لا تقدم المساعدة إلا للأحزاب التي ترضخ لمطالبها، وتتبني الدفاع عن مصالحها[١].

وإذا كان هذا النقد الموجه للأحزاب صادقًا في معظم الأحيان، إلا أنه ليس قاعدة تسري عليها جميع الأحزاب... فكما أن هناك أحزابًا تقدم الصالح الحزبي، فهناك أحزاب تقدم مصالح الأمة، وكما أن هناك أحزابا تقدم مصالح جهة أجنبية، فهناك أحزاب تجهد في خدمة الوطن. وأفراد الشعب هم المنوطون بتحديد صالح الأحزاب وفاسدها، ما يستحق منها البقاء وما لا فائدة في وجوده.

ثالثًا: الأحزاب تعمل على تزييف وتشويه الرأي العام:

تعمل الأحزاب على جذب الرأي العام وكسب تأييده لكي يختار مرشحيها في الانتخابات للوصول إلى الحكم، ومن أجل هذا فهي تستخدم كافة مجالات الدعاية المتاحة أمامها لجذب الرأي العام؛ ولهذا فهي تلجأ إلى مختلف الوسائل والأساليب المشروعة وغير المشروعة لكسب تعاطف الرأي العام، وهذا ما يؤدي إلى تشويه الرأي العام[٢].

كما أن إمكانيات الأحزاب المالية والأموال المعروضة عليها من المؤسسات الاقتصادية لاستغلالها في دعم فكرة أو مشروع تنفذه المؤسسات الاقتصادية، تلعب دورها في استغلال الناخبين، وتقوم بشراء الأصوات، أو عن طريق الوعود بأداء خدمات للناخبين عند وصولها للحكم على حساب المصلحة العامة، كل هذا يعد تشويهًا وتزييفًا للرأي العام[٣].

وقد نوقش هذا النقد بأنه[٤]:

١ - أن ثمة حالات لا يمكن فيها إنكار صحة تمثيل الأحزاب للرأي العام، وهي تلك الحالات التي تجرى فيها الانتخابات ويدور موضوعها حول مسألة كانت تشغل الرأي العام إلى حد أن كانت موضوع بحث واف وموضع اهتمام وتفكير كاف من جانب الرأي العام، بحيث يغدو واضحًا أن أغلبية الناخبين حين اتجهوا إلى هذا الحزب أو ذاك فإنما كان بسبب برنامج الحزب لحل تلك المسألة التي تتبوأ المكان الأول من اهتمام الرأي

---

(١) نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٨٠)، بتصرف يسير.

(٢) انظر: د. عبد الحميد متولي: أزمة الأنظمة الديمقراطية، (ص ٣٥).

(٣) د. نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٨٣)، مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ١٤٦).

(٤) د. عبد الحميد متولي: أزمة الأنظمة الديمقراطية، (ص ١١٣).

العام وقت الانتخابات.

٢ - يجب أن لا يفوتنا أن ليس ثمة رأي عام بالمعنى العلمي الصحيح في جميع المسائل، بل ولا في أغلبها، فالواقع أنه لا يوجد رأي عام إلا بصدد عدد قليل من المسائل، وذلك نظرًا لتقدم العلوم والفنون والأحوال العامة في العصر الحديث تقدمًا أدى إلى تعقيد الأمور الكفيلة بتكوين رأي عام مستنير بصدد المسائل العامة.

رابعًا: الأحزاب السياسية تؤدي إلى ضعف وعدم استقرار الإدارة:

عند تعدد الأحزاب فإنه يصعب على واحد منها أن يحصل على الأغلبية المطلقة للمقاعد البرلمانية الأمر، الذي يترتب عليه تشكيل وزارة ائتلافية لضمان الأغلبية البرلمانية، ويؤدي ذلك إلى عدم الاستقرار الوزاري وعدم إتاحة الفرصة أمام الوزارة لتنفيذ برامجها وما يلازم ذلك من ضعف الشعور بالمسئولية عند الوزارة وانتقال ذلك إلى الموظفين، وسعي أصحاب المطامع إلى الوصول إلى كراسي الوزارة واختلال أعمال الإدارة وشلل المشروعات النافعة، وأخيرا ضعف السلطة التنفيذية والتجائها إلى أنصاف الحلول ومحاولة إرضاء الجميع وعجزها[1].

كما أن الأحزاب في حالة فوزها في الانتخابات تقوم بتوزيع المناصب الوزارية والوظائف المرموقة في الدولة على مؤيديها مما يجعل الإدارة غير مستقرة وترفع للمناصب العليا في الدولة غير المؤهلين لها من الناحيتين السياسية والإدارية لمجرد أنهم تابعون لحزب من الأحزاب فاز في الانتخابات فوزع على كبار أعضائه المناصب العليا في الدولة.

ويمكن الرد على هذا النقد:

بأن هذا الأمر لا يطول كل الدول ذات التعددية الحزبية، ففي بعض الدول كإنجلترا تقوم الأحزاب وخاصة أحزاب المعارضة بدور هام في الحكم وبمهام لا تقل في خطرها عن مهمة الحزب الحاكم، فكثيرًا ما تتصالح الأكثرية مع الأقلية وتقتنع بوجهة نظرها، وفي بعض الأحيان الأخرى تؤيد الأقلية المعارِضة الحكومةَ وتشجعها على اتخاذ إجراء معين[2].

---

(١) د. الشافعي أبو راس: التنظيمات السياسية، (ص ٩٦)، د. عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، (ص ٣٧٨).

(٢) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية والقانون الدستوري، (ص ٢٦٠)، مصطفى عبد الجواد: الأحزاب

على ذلك « حالة مصر » في الفترة من سنة (١٩٧٠م)، وحتى سنة (١٩٧٥م)، وهي الفترة التي كانت تأخذ فيها مصر بالتنظيم السياسي الواحد المسمى الاتحاد الاشتراكي العربي، حيث أعيد تشكيل الوزارات ثماني مرات، بما يعني أن متوسط عمر الوزارة لم يتعد أكثر من نصف العام بقليل[1].

خامسًا: سيطرة الأقلية من الزعماء على الأحزاب:

من الملاحظ أن الأحزاب تسيطر عليها أقلية من الزعماء الأقوياء تتوارى خلفهم تمامًا شخصية باقي الأعضاء، وكلما اتسع نطاق دائرة الحزب قوي سلطان تلك الأقلية، بل نجد أحزابًا تخضع لزعامة زعيم واحد. حتى لقد سميت كثير من الأحزاب بأسماء زعمائهم[2].

وترجع سيطرة الأقلية إلى أن زعيم الحزب السياسي سيكون مرشحًا لرئاسة الوزراء في يوم من الأيام؛ ولهذا فإنه يتمتع بنفوذ كبير بين أنصاره، لأنه هو الذي يوزع المناصب عليهم؛ لذلك يفكر العضو كثيرًا قبل أن يقدم على أي نقد لزعيم الحزب[3].

وفي حالة ما إذا وصلت الأحزاب إلى الحكم وتبوأت السلطة، فإنها تنزع بعد ذلك إلى نزعة استبدادية تميل إلى اضطهاد خصومها من الأقليات السياسية (المعارضة) وبالتالي تغدو البرلمانات ذات نزعة استبدادية في ظل نظام الأحزاب، وهو ما أطلق عليه البعض بدكتاتورية البرلمانات[4].

وهذا وإن كان صحيحًا فإنه يرجع إلى اهتمام أغلبية أعضاء الحزب بالشئون العامة، وشعورهم بالحاجة إلى من يقودهم، يقابلها من الناحية الأخرى شعور قوي بحب السيطرة لدى أولئك القادة، ونزعة حب السيطرة من النزعات الكامنة في أعماق نفوس البشر؛ ولذلك قيل: إن ظاهرة سيطرة أقلية من القادة هي بمثابة (قانون من

= السياسية، مرجع سابق، (ص ١٤٨).

(١) د. فتحي فكري: القانون الدستوري، (ص ١٨، ١٩)، عن: خالد محمد حسن: التعددية الحزبية في مصر، مرجع سابق، (ص ١٩١).

(٢) وإن كانت هذه الظاهرة تبدو متلاشية هذه الأيام، بسبب انتقال الزعامة من شخص إلى قلة من الزعماء المتكافئين قوةً ونفوذًا، وبالتالي تمتع كل من يريد الانفراد بالزعامة وطبع الحزب بمشيئته وإرادته. يراجع: نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٨٥).

(٣) د. الشافعي أبو راس: التنظيمات السياسية الشعبية، (ص ٦٨)، عن مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، المرجع السابق، (ص ١٤٤).

(٤) نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٨٦).

القوانين الاجتماعية)[١].

ومن ناحية أخرى، يصعب التسليم بمقولة أن سياسة سيطرة الأقلية قد تستمر حال وصول الحزب إلى السلطة وتولي الحكم من خلال اضطهاد المعارضين؛ ذلك أن هذه الظاهرة - إن وجدت - فإنها تخف إن لم تختف مع ارتفاع مستوى الوعي العام، وشعور الشعب أن حريته هي كل لا يتجزأ، وأن الاعتداء على حرية فرد أو فئة هو اعتداء على حرية كل أفراد المجتمع[٢].

سادسًا: الأحزاب « تقيد » النائب وتحد من حريته:

تميل الأحزاب السياسية إلى خنق حرية النائب في إبداء رأيه في البرلمان، وذلك لإرغامه على التصويت حسبما يراه الحزب ويوصي به، وليس كما يراه النائب ويعتقد أنه الصواب[٣].

فنجاح الحزب في معركته ضد الأحزاب الأخرى لا يتأتى فحسب بتجميع الأعضاء في نطاق الحزب، بل وأيضًا بالتزام أعضاء الحزب - وعلى الأخص المجموعة البرلمانية - بتعليمات الحزب وتوجيهاته، مما يقتضي وضع نظام داخلي للحزب، يتصف بالصرامة، يحدد التزامات الأعضاء والعقوبات الموقعة عليهم إن خالفوا تعليمات الحزب.

إلى هنا والأمر يبدو طبيعيًّا؛ فقيام لوائح الحزب بتحديد واجبات العضو، والعقوبات المترتبة على الإخلال بها مسألة بديهية مسلَّم بها، ولكن الذي يدعو للدهشة أننا نجد أن القانون الوضعي في بعض الحالات، يقرر مساندة الحزب في مواجهته مع أعضائه، وعلى الأخص، مع الأعضاء البرلمانيين، بحيث يسمح القانون بتوقيع عقوبة على العضو المخالف لتعليمات حزبه، ويكرس القانون الإجراءات المتبعة لتوقيع هذه العقوبة. مثال ذلك: القانون التشيكوسلوفاكي الصادر في (٢٦ فبراير ١٩٢٠م) والذي يقرر أن النائب المنتخب بقائمة حزبية، والذي استبعد فيما بعد من الحزب بسبب عدم التزامه عند التصويت في البرلمان بتعليمات الحزب، يمكن استبعاده من البرلمان، بحكم من محكمة الطعون الانتخابية، وفي هذه الحالة يحل محل العضو المستبعد من يليه من أعضاء الحزب الحاصلين على أقرب عدد من الأصوات. وبذلك لا يخسر الحزب

---

(١) د. عبد الحميد متولي: أزمة الأنظمة الديمقراطية، (ص ١١٦).

(٢) يراجع: خالد محمد حسن: التعددية الحزبية في مصر، مرجع سابق، (ص ١٩٣).

(٣) د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث، مرجع سابق، (ص ٥٧٣).

باستبعاد « العضو غير الممتثل لأوامره » مقعدًا في البرلمان، بل يظل محتفظًا بالمقعد ليحتله عضو آخر من أعضاء الحزب ولكنه أكثر « التزامًا » من سابقه[١].

وبهذا يظل النائب في حالة تبعية لحزبه مهما اقتنع برأي الحزب أو لم يقتنع، ما جعل أحد النواب الإنجليز يقول: « لقد استمعت في مجلس العموم إلى خطب عظيمة غيرت من رأيي ولكنها لم تغير مطلقًا من صوتي » وهذا ما دعا إلى القول: أن الحزبية تتجه إلى حب الحياة السياسية في قالب آلي وتحويل الأنظمة الديمقراطية إلى أنظمة جوفاء[٢].

○ ٱلفَرْعُ ٱلثَّانِي: **إيجابيات تعدد الأحزاب ومميزاتها:**

وكما أن للأحزاب سلبياتها ومساوئها، فإن لها أيضًا إيجابياتها ومحاسنها، بل إن لها من الحسنات ما يفوق السيئات، وبعض مزاياها لا يمكن أن يقوم به غيرها. من هذه الإيجابيات:

أولًا: الأحزاب مدارس للشعوب:

تقوم الأحزاب السياسية بدور هام في توجيه الرأي العام وتعميق الوعي السياسي لدى الشعوب بما تقوم به من طرح مشاكل الشعوب للحوار وبسط أسبابها، واقتراح وسائل حلها، الأمر الذي يثري الحياة الفكرية، ويساعد على بلورة الاتجاهات المختلفة، ويمكِّن الشعوب من المشاركة في المسائل العامة والحكم عليها حكمًا أقرب ما يكون إلى الصحة.

« ومن ناحية أخرى فإنا تسهم في تكوين نخبة ممتازة يمكن أن يعهد إليها بالحكم إذا ظفر الحزب بالأغلبية، الأمر الذي يمكِّن من تلافي ذلك النقد التقليدي الذي يوجه إلى الديمقراطية وهي أنها تعهد بأمر الحكم إلى غير المؤهلين »[٣].

وبالتالي فالتنظيم الحزبي هو الذي يعزز التعاليم والثقافة السياسية للقاعدة الشعبية، سواء في عامته أو في تكوين نخبة ممتازة يعهد إليها بالحكم إذا ما أبدت هذه الفئة شيئًا من التفوق والتفهم العميق لمبادئ الحزب وسياسة الحكم؛ لأن أهم ما يميز الرجل السياسي هي الثقافة العامة، وحسن تقدير الأمور، وقوة الشخصية وبلاغة الحجة[٤].

---

(١) د. نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، (ص ٤١، ٤٢).

(٢) يراجع: د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، (ص ٥٧٣).

(٣) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٢٢).

(٤) نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٩١، ٩٢).

ثانيًا: الأحزاب عنصر من عناصر الاستقرار في الحياة السياسية في الدولة:

إن أهم ما يميز حكومات هذا العصر هو قصر عمرها، وضخامة مشاريعها، وهما ظاهرتان يصعب التوفيق بينهما لولا وجود الأحزاب السياسية التي تعمل باستمرار وبلا كلل، وبطرق شرعية لتحقيق هذه المشروعات التي يعجز الأفراد، بل والحكومات المتغيرة عن تحقيقها[١].

فللأحزاب برامج معلنة وملزمة، تسعى لتنفيذها بغض النظر عن الأشخاص الذين سيشرفون على هذا التنفيذ. فالأفراد يذهبون، والأحزاب باقية ببرامجها[٢].

وإذا كانت الأحزاب عامل استقرار، فهي أيضا عامل وحدة. فإذا كان كل حزب يحرص على جمع أعضائه وشدهم شدًّا محكمًا، ساعيًا بجهده إلى صيانة الحزب، دون إفساح المجال للانقسام أو الانفصام، فهو بذلك إنما يؤدي إلى وحدة الشعب العام الذي ما هو إلا مجموع لهذه الأجزاء المترابطة المتراصة تحت تنظيمات قائمة أساسًا لخدمة الصالح العام في مجموعه[٣].

إن التعددية الحزبية بما تتيحه من وجود معارضة علنية يمارس المعارضون من خلالها حقهم المشروع في المعارضة والتعبير الحر والسعي المشروع للدفع ببرامجهم، وبرجالهم إلى سدة الحكم من خلال الأطر الديمقراطية المتاحة، تعد صمام أمن في المجتمعات، وعاملًا أساسيًّا من عوامل استقرار الحياة السياسية يحول دون الانفجارات وأعمال العنف ونشأة الجيوب السرية التي تهدد استقرار المجتمع وتعصف بأمنه؛ ولهذا قيل: إن النظام الذي يصادر الحق في المعارضة وينزع عن الأصوات المعارضة ثوب الشرعية، لا بد أن يقود الرأي العام إلى الاختيار المُرّ بين أمور ثلاثة: الطاعة العمياء، أو الثورة الهوجاء، أو العمل في الخفاء[٤].

ثالثًا: الأحزاب همزة الوصل بين الحكام والمحكومين:

تعتبر الأحزاب السياسية بمثابة وسيلة اتصال هامة بين الحاكمين والمحكومين.

---

(١) د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث، مرجع سابق، (ص ٥٧٥).

(٢) د. الشافعي أبو راس: التنظيمات السياسية الشعبية، (ص ٥٨).

(٣) د. طارق الهاشمي: الأحزاب السياسية، (ص ٦٣)، عن نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ١٠٠).

(٤) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٢٣).

وتأتي هذه الأهمية من خلال تقديمها للمرشحين لتولي الوظائف العامة، والبرلمانية منها والتنفيذية، بل وأحيانًا القضائية كما في بعض البلاد. هذا بالإضافة إلى ما تقدمه للهيئة الناخبة من برامج سياسية وطرق متعددة لتنفيذها مع ما تحتاج إليه من بدائل قد يختارها الشعب عن طريق انتخابه لممثله في المؤسسات المختلفة.

فالذي يفرق بين الحزب الحاكم والمعارضة في هذا المجال، هو ما يواجه المجتمع من مشاكل وما يرسم لها من حلول، وما يوضع من بدائل، يتقدم بها كل حزب على شكل برامج، ثم ينشرها بالوسائل الإعلامية المختلفة ليطلع عليها الشعب. فالأحزاب وهي تقوم بذلك إنما تعتبر أداة وصل، نقلت أعضاء كانوا عاديين إلى كراسي الحكم بانتخاب الشعب لهم بفضل الأحزاب السياسية[١].

والأمر هنا لا يقتصر على ربط الشعب بممثليه عن طريق الترشيح والانتخاب، بل يشمل أيضًا مراقبة هذا الشعب لنشاط الحزب الحاكم، والدور الذي يجب أن يؤديه كما هو مرسوم. وهنا أيضًا نجد أن الشعب بطبيعته غير قادر على القيام بهذا العمل. فهو وإن كان باستطاعته الحكم على صلاحية السياسة الحكومية أو عدم صلاحيتها، فإنه لا يستطيع أن يقدم سياسة بديلة عنها إلا إذا توافرت الأجهزة المنظمة بما لها من إمكانيات ومعلومات تستطيع أن تؤدي هذا العمل بكفاءة[٢].

ومن ناحية أخرى فإذا كانت الديمقراطية النيابية تجعل السيادة للمجالس النيابية، وتقصر دور الشعوب على مجرد اختيار نوابهم في هذه المجالس، ولا يكون لهم عليهم من سلطان إلا عند إعادة انتخابهم، الأمر الذي يعني تقلص دور المشاركة الشعبية في ممارسة السيادة وانقطاع الصلة بين الناخبين ووكلائهم طوال مدة النيابة، فإن في نظام تعدد الأحزاب ما يمكن من تلافي هذه القصور، حيث يلتقي الشعب بنوابه في رحاب هذه الأحزاب، ويرْفع إليهم مطالبه ويتمكن من التأثير عليهم من خلال الحزب الذي ينتمون إليه[٣].

رابعًا: الأحزاب السياسية تساهم في تكوين وتوجيه الرأي العام:

تسهم التعددية الحزبية بدور فعال في تكوين وتوجيه الرأي العام، ويتم ذلك من

---

(١) نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٩٣).

(٢) المرجع السابق، (ص ٩٣، ٩٤).

(٣) د. صلاح الصاوي: التعددية السياسية، مرجع سابق، (ص ٢٢، ٢٣).

زاويتين أساسيتين[١]:

١ - فمن زاوية أولى: تعمل التعددية الحزبية بوسائلها المختلفة على توضيح مشاكل الجماعة، وبسط أسبابها، واقتراح وسائل حلها، مما يؤدي إلى تكوين « ثقافة سياسية لدى أفراد الجماعة تمكنهم من المشاركة في المسائل العامة، والحكم عليها بشكل صحيح أو أقرب إلى الصحة. ومما لا شك فيه أن تلك المهمة تغدو شاقة، بل مستحيلة في غياب التعددية الحزبية »[٢].

٢ - ومن زاوية ثانية: يسهم التنافس بين الأحزاب في تحليل الواقع وكشف سلبياته، وبيان أوجه علاج قصوره، مما يسهم في رؤية الأفراد للقضايا محل الخلاف بما يمكن من الوقوف على أبعادها وتقييم مدى سلامة الحلول المقترحة لها[٣].

وهكذا لا تقتصر مهمة الأحزاب في ظل نظم التعددية الحزبية على مجرد « توجيه » المواطن بل تتعداها إلى « توعيته » بالمشاكل وإطلاعه على حقيقة الأمور، بحيث يبدو الحزب وكأنه « منظمة تعليمية » تقدم للشعب مختلف المعلومات الاقتصادية والاجتماعية بالطرق المبسطة الواضحة التي توقظ فيه الوعي السياسي[٤].

خامسًا: الأحزاب تعمل على رقابة الحكومات:

من الأدوات الأساسية التي تقوم بها الأحزاب السياسية، مراقبة الحكومات ومحاسبتها على أعمالها وقراراتها، وهذا وإن كان هو الدور المنوط بالمعارضة عمومًا سواء كانت حزبية أم غير ذلك، إلا أن الأحزاب السياسية وبما أنها تسعى إلى السلطة ولها برامج سياسية تسعى إلى تطبيقها، فإنها تقف موقف المعارض الخبير الذي لا يمكن استغفاله.

ولا يعني هذا أن الأحزاب يكون همها فقط من مراقبة الحكومة هو إحراجها وإظهار مساوئها، وإنما تقف موقف المتيقظ من آراء الحكومة ومواقفها، وإلزامها ببرامجها التي وعدت بها قبل أن تصل إلى سدة الحكم.

---

(١) خالد محمد حسن: التعددية الحزبية في مصر، (ص ١٩٩).

(٢) د. سليمان الطماوي: النظم السياسية، مرجع السابق، (ص ٢٦١).

(٣) د. فتحي فكري: القانون الدستوري، (ص ١٩)، عن خالد محمد حسن، مرجع السابق، (ص ١٩٩).

(٤) د. نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية، مرجع السابق، (ص ٩٥). ويراجع: موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية، مرجع سابق، (ص ٧٥).

سادسًا: الأحزاب السياسية تضمن الانتقال السلمي للسلطة:

يعتبر مبدأ تداول السلطة من أهم المبادئ التي تستند إليها النظم السياسية الحديثة، ويعني ذلك المبدأ التغيير السلمي والتعاقب المنظم للحكام على الحكم عبر انتخابات حرة، ويرتبط ذلك بالتعددية السياسية ووجود أحزاب تمارس نشاطها من أجل الوصول للسلطة، وتكوين حكومات بمفردها أو مع غيرها من الأحزاب وفقًا لإرادة الشعب، والتي يعبر عنها بالانتخابات، وهذا ما يجنب البلاد الاقتتال العنيف من أجل الصراع على السلطة، والذي ما ينتهي غالبًا باستيلاء مجموعة من المقامرين عليها، وتكون كل مؤهلاتهم القوة، فحيث لا يوجد أحزاب فلا يكون أمام أفراد الشعب إلا أمران: الطاعة أو الثورة[1].

المطلب الأول

مهمة الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية

مما يميز الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول سواء الديمقراطيات الغربية أم الدكتاتوريات الشرقية، أن كل مؤسساتها تنضبط بالضوابط الإسلامية، ولا تتعدى التشريع الإسلامي. مما يسهل مهام الأحزاب السياسية ويعقدها في نفس الوقت، أما سبب سهولة مهامها فلأن حدود معارضتها للدولة معروفة لا سبيل إلى تجاوزه بما يخرج عن الأخلاق الإسلامية، كالدعايات الكاذبة والمبالغات الزائفة. كذلك فإن برنامجها الأساسي يكون منبعه ومصدره من الشريعة الإلهية.

أما سبب تعقيد مهمتها فهو التداخل الفريد بين الدين والسياسة، فالسياسة في الإسلام جزء من الدين؛ ولذا فإن على الأحزاب دور ديني واجتماعي وسياسي، ولا يكفي أن يكون لها دور سياسي منفصم عن الدين وهذا ما يجعل المهمة إلى حد ما معقدة ومتداخلة.

هذا بالطبع بالنسبة للأحزاب الإسلامية أو الأحزاب التي تلتزم البرنامج الإسلامي، ولا ضير أن يكون في الدولة الإسلامية أحزاب تقوم فقط للمطالبة بجزئية واحدة أو حق معين من الحقوق السياسية، وفي هذه الحالة فإنها لا تطالب بما تطالب به الأحزاب الإسلامية الكاملة.

وتتلخص مهام الأحزاب الإسلامية في الدولة الإسلامية في [2]:

---

(١) مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ١٣٧).

(٢) وهذه نفس المهام التي تطالب بها الأحزاب الإسلامية قبل قيام الدولة الإسلامية.

أولًا: تربية الأفراد وتثقيفهم:

من أهم أولويات الحزب الإسلامي، هو تربية الأفراد وتثقيفهم، سواء كانوا أفرادًا ينتمون إليه أم من عامة الشعب، فلا تتوقف مهمة الحزب على أبنائه وإنما يسعى لخير المواطنين عامة. وهذا من الضروريات الأساسية لقيام الحزب وعمله، فلا يمكن تغيير المجتمع أو القيام بالأعباء الحزبية من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر بدون إعداد قادرين على ذلك.

« فليست الأحزاب في الإسلام أطرًا سياسية تكتفي بحل بعض الإشكاليات كإشكاليات السلطة فحسب، بل هي قبل ذلك وبعده مؤسسات لتربية الشعب، برفع مستوى الوعي والعلم والخلق، وتهيئته لأن يكون بحق شعبًا مؤهلًا لحمل رسالة الإسلام في التوحيد والعدل والمسئولية والأمانة والرحمة والجهاد والاستكفاء الذاتي والقوامة على الحكومة »[1].

لذلك كان من مهام الحزب صياغة الشخصية الإنسانية صياغة إسلامية، حتى تكون شخصية إسلامية بعقلية ونفسية إسلامية، تصلح لقيادة الأمة والسير بها إلى طريق النجاة؛ لذلك كان لا بد أن تكون هناك ثقافة إسلامية مركزة تعطى للأفراد، وبصورة محددة، بحيث تكون مربوطة بالعقيدة الإسلامية ربطًا محكمًا؛ لأن من شأن ذلك أن يوجد عند العاملين الشعور بالمسئولية والاهتمام والحجية والتلهب والحماسة والتضحية، ولأن من شأن ذلك أن يجعل المسلم يتحمل صعوبات الطريق ومشقاتها في الوقت نفسه، ولأن من شأن ذلك أن يجعل حامل الدعوة لا ينتظر من الناس شكرا، ويرضى بمشقة العمل العاجل والحرمان من متع الدنيا ونعيمها، ليظفر برضوان ربه، وليحظى بنعيم الآخرة وسعادتها.

ولأن من شأن اتخاذ العقيدة أساسًا للتربية والثقافة، أن تكون العقيدة هي الأساس في التغيير عند الناس تحقيقًا لعبودية اللّٰه تعالى، وإقامة سلطانه في أرضه، وليس لمجرد كره الظلم الذي يحل بهم، أو التخلص من الجهل، أو تحسين الأوضاع، بل الذي يحمل المسلم على الدعوة، والمسلمين الآخرين على قبولها هو أفكار الإيمان، وهذا منهج الإسلام أصلا.

لذلك فإن الثقافة الحزبية يجب أن تقوم على أساس من العقيدة الإسلامية، ويستشهد

---

(١) الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٢٩٧).

لها بالأدلة الشرعية، وتعطى من الزاوية التي تحقق الغاية الشرعية، وهي تحقيق العبودية للَّه بالشكل العملي الواقعي السلوكي، أي تحقيق الحاكمية للَّه ﷻ في كل شيء: في النفس والحزب والدولة، ويجب أن ينشأ أفراد الحزب العاملين للإسلام على ذلك[(١)].

إن الهدف الذي يصبو إليه الحزب السياسي الإسلامي هو بناء الأفراد بناءً متكاملًا روحيًا وثقافيًا وعقليًا وبدنيًا، هذا البناء لن يتأتى من ثقافة جوفاء تأخذ الجانب النظري وتهمل الجانب العملي، تحب الكلام وتنبذ الفعل؛ ولذا فإن على الحزب أن يشد الثقافة بالتربية، والنظرية بالعملية، مستمدًا من الإسلام منهجه في ذلك وبانيًا عليه واقعه.

وإذا ما استطاع الحزب أن يقيم الفرد الصالح فإنه يكون قد قطع مرحلة كبيرة في إصلاح المجتمع والدولة، فالفرد أساس المجتمع ووحدة بنائه، وإذا ما صلح صلح المجتمع.

ثانيًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من الوظائف المنوطة بالأحزاب السياسية الإسلامية وظيفة القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذ إنه الوسيلة الأساسية لإصلاح المجتمع وبث الخير فيه وهذا ما تسعى إليه الأحزاب الإسلامية.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أمر اللَّه تعالى لهذه الأمة: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وهذا هو السبيل لنشر الأخلاق الحميدة والقيم الإسلامية في المجتمع.

وكما يتأتى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال المواقف الفردية، فإنهما يتمان جماعيين ومنظمين عندما يختار أهلها تنظيم ذلك بواسطة المؤسسات والجمعيات والأحزاب، لتكون أفعل، وليكونوا بواسطة الاجتماع والتنظيم أقدر على تبين المعروف واخيار الأنسب لتأييده، وتبين المنكر واختيار الطرق الأنجح في النهي عنه واقتلاعه وتطهير المجتمع من آثاره.

« فبغير التنظيمات والمنظمات والجمعيات والجماعات - إنْ في البحث والدروس.. أو في الدعوة والفكر.. أو في السياسة والتنفيذ ـ لن تكون هناك فعالية حقيقية في القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا مشاركة الإنسان في تقويم سير الاجتماع في المحيط الذي يعيش فيه »[(٢)].

---

(١) ينظر: أحمد المحمود: الدعوة إلى الإسلام، الأولى، بيروت، دار الأمة، (١٩٩٥م)، (ص ١٥٢ - ١٥٤).
(٢) ينظر: د. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل؟، مرجع سابق، (ص ٩٣).

إن الأحزاب الإسلامية هي قبل كل شيء تنظيمات لتربية الجماهير وتهيئتها للقيام بمهمتها الرسالية ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ثالثًا: تقويم الحاكم وتسديده ومراقبة السلطة التنفيذية:

إن الحاكم مهما علا قدره، وسما فضله لا يعدو أن يكون بشرًا يصيب ويخطئ؛ لذا كان لا بد من جماعة من أولي الأحلام والنهى يقفون خلفه، يعينونه على صوابه، ويسددون خطاه، حتى لا يضل فيهلك شعبه.

« إن محاسبة الحكام هي ركيزة من ركائز سلطان الأمة، كي يتقيد الحاكم بالشرع، وهو يتولى رعاية شئونها بالأحكام الشرعية، وللأمة الحق في محاسبة الحاكم بأية وسيلة مشروعة تحقق ذلك، سواء كانت بالنصح مشافهة أو بنقد أعماله على منابر المساجد، أو تكون المحاسبة منظمة على شكل جرائد سياسية ومجلات أو أحزاب سياسية مهمتها محاسبة الحكام داخل مجلس النواب أو خارجه »(١).

فإذا حصل من الحاكم منكر؛ كأن يظلم أو يأكل أموال الناس بالباطل، أو يمنع الحقوق، أو يهمل في شأن من شئون الرعية، أو يقصر في واجب من واجباتها، أو يخالف حكمًا من أحكام الإسلام أو غير ذلك من المنكرات - ففرضٌ على المسلمين جميعا أن يحاسبوه وأن ينكروا عليه ذلك وأن يعملوا على التغير عليه أفرادًا وجماعات، ويأثمون بالسكوت عنه، وبترك المنكر والتغير عليه.

ويكون الإنكار والتغيير عند ارتكاب منكر من المنكرات بطريقة المحاسبة باللسان، لما روي عن أم سلمة أن رسول اللَّه ﷺ قال: « سَتَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ عَرَفَ بَرِئَ وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَع »(٢) ولما روي عن حذيفة بن اليمان ﷺ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنْ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ »(٣) كما جعل رسول اللَّه ﷺ قولة الحق عند سلطان جائر أفضل الجهاد، حيث أجاب الرجل الذي سأله أي جهاد أفضل قال: « كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ »(٤) ولورود أحاديث تحرم الخروج عليه بالسلاح، إلا في

(١) عبد الحميد الجعبة: الأحزاب السياسية في الإسلام، رسالة ماجستير، جامعة القدس، (ص ٢٣٢).
(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع (٣/ ١٤٨٠/ ح ١٨٥٤).
(٣) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤/ ٤٦٨/ ح ٢١٦٩).
(٤) سنن النسائي، كتاب البيعة، باب فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر (٧/ ١٦١/ح ٤٢٠٩)، مسند أحمد =

حالة واحدة استثنيت من حرمة الخروج عليه بالسلاح، وهي حالة ما إذا أظهر الكفر البواح الذي فيه من اللَّه برهان بأنه كفر صراح لا شك فيه، فعن عوف بن مالك الأشجعي قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: « خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ » قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ؟ فَقَالَ: « لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وُلَاتِكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ »(١).

« وقد علمنا التاريخ، وتجارب الأمم، وواقع المسلمين: أن تقويم اعوجاج الحاكم ليس بالأمر السهل، ولا بالخَطْب اليسير، ولم يعد لدى الناس سيوف يقوِّمون بها العوج، بل السيوف كلها يملكها الحاكم!

فإذا أردنا أن يكون لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معناها وقوتها وأثرها في عصرنا، فلا يكفي أن تظل فريضة فردية محددة الأثر، محدودة القدرة، ولا بد من تطوير صورتها، بحيث تقوم بها فئة تقدر على أن تأمر وتنهى، وتُنذر وتحذِّر، وأن تقول عندما تؤمر بمعصية: لا سمع ولا طاعة، وأن تؤلب القوى السياسية على السلطة إذا طغت، فتسقطها بغير العنف والدم.

لذا فإن تكوين الأحزاب والجماعات السياسية، أصبحت وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها، وردها إلى سواء الصراط، أو إسقاطها ليحل غيرها محلها، وهي التي يمكن بها الاحتساب على الحكومة، والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف »(٢).

رابعًا: إثراء الحياة السياسية ومحاولة إيجاد حلول للمستجدات:

فالأحزاب في ذاتها وبما تطرحه من برامج وبما تقيمه من أنشطة، هو في الواقع إثراء للحياة السياسية وتنشيط لها. والحزب السياسي لا بد له من نظرة فاحصة في الأمور المستجدة، يطرح رؤيته ويضع الحلول لها من وجهة نظره ومن خلال خبراته الحياتية والسياسية؛ وبهذا يقوم الحزب بدور هام وحيوي في المجتمع، حتى إن بعض الدول

= (٣/ ١٩/ ح ١١١٥٩).

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم (٣/ ١٤٨١/ ح ١٨٥٥).

(٢) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ١٤٩). وفي نفس هذا المعنى يراجع: د. عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، (ص ٣٦٧، ٤٣٤).

تهتم بأخذ آراء الأحزاب المعارضة لتستفيد بها في حالة الطوارئ والمستجدات.

ومن الواضح أن أصحاب التوجهات الحزبية يكونون في الغالب من رجال الفكر والعلم والأدب؛ مما يكون له أثر عظيم في نضوج الحلول المقدمة للقضايا المستجدة وإثراء الحياة السياسية بشكل عام.

خامسًا: إنشاء مؤسسات تربوية واجتماعية واقتصادية وعلمية:

كتأسيس المساجد والمدارس والمستوصفات والملاجئ والنوادي، وكذلك تأليف اللجان لتنظيم أعمال البر والإصلاح بين الأفراد والأسر، ومقاومة الآفات الاجتماعية والعادات الضارة كالمخدرات والمسكرات، وإرشاد الشباب إلى طريق الاستقامة وملء الوقت بما يفيد وينفع، ويستعان على ذلك بإنشاء أقسام مستقلة طبقًا للوائح خاصة[1].

سادسًا: مقاومة الظلم والتخفيف على الناس:

من المهام الرئيسة للأحزاب في الدولة الإسلامية وقوفها في وجه الظلم والتصدى للحكومات الظالمة والأخذ على يد الظالمين، كما في الحديث الشريف: « كَلَّا، وَاللَّهِ لَتَأْمُرُنَّ بالمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ المُنْكَرِ، وَلَتَأْخُذُنَّ عَلَى يَدِ الظَّالِمِ، وَلَتَأْطِرُنَّهُ عَلَى الحَقِّ أَطْرًا، وَلَتَقْصُرُنَّه عَلَى الحَقِّ قَصْرًا، أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللَّهُ بِقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ، ثُمَّ لَيَلْعَنَنكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ »[2].

وإذا كان من الصعب أن يتولى هذه المهمة آحاد الناس لضعفهم عن مواجهة الظلم، واستهانة الظالمين بهم، فإن الواجب يتعلق بمن يملك هذه المقدرة، والأحزاب قادرة على ذلك.

ويبقى على الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية مهمة أخرى وهي المطالبة بحقوق الناس - ولا سيما ضعفائهم - وإعلان شكواهم والتخفيف عنهم برفع الحرج وإيصال شكاياتهم.

* * *

---

(١) عبد الحميد الجعبة: الأحزاب السياسية في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٢٣٧).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (٢/ ٥٢٤/ ح ٤٣٣٦).

المَبْحَثُ الثَّانِي

أسس وركائز التعددية الحزبية في الدولة الإسلامية

في الإسلام تجد الأحزاب السياسية لها سند قوي تقوم عليه، يتمثل في شرعية المعارضة ومقاومة الظلم، وضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هاتان الركيزتان التي تستند عليهما فكرة أو حق نشأة الأحزاب السياسية، لهما ما يدعمها في التشريع الإسلامي، ومن الممكن القول أن الأحزاب السياسية أحد أهم التطبيقات المهمة لهما.

ومن العجيب أن نجد من يستشهد على ضرورة وجود أحزاب سياسية، ومن يستشهد على إلغاء الأحزاب كلاهما يعتمد في نقاشه على المعارضة السياسية، فمؤيدها كحق يقره الإسلام، يؤيد وجود الأحزاب، ومنكرها كوسيلة خارجة عن روح الإسلام ينكر حق التحزب السياسي.

أما بالنسبة لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا خلاف في ضرورته ووجوبه وإن كان هناك خلاف حول استناد الأحزاب السياسية إليه.

ومهما يكن من شيء فإننا نناقش في هذا المبحث كلا المبدأين - المعارضة السياسية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - من الناحية الإسلامية، واستناد الأحزاب إليهما، من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: شرعية المعارضة ومقاومة الظلم في الدولة الإسلامية.

المطلب الثاني: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

شرعية المعارضة ومقاومة الظلم في الدولة الإسلامية

○ **الفَرْعُ الأَوَّلُ: شرعية المعارضة في الدولة الإسلامية:**

المعارضة في اللغة:

يقال عارض فلانًا معارضة: جانبه وعدل عنه، وعارض الكتاب بالكتاب: قابله به، وفلانًا: باراه وأتى بمثل ما أتى به، يقال: عارضه في الشعر، وعارضه في السير وعارضه بمثل صنيعه. وفلانًا: ناقضه في كلامه وقاومه[1]. وكل مانع منع من شغل وغيره من

(١) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، (٢/ ٩٢).

الأمراض فهو عارض. وقد عرض عارض أي: حال حائل، ومنع مانع؛ ومنه يقال: لا تَعْرِض ولا تَعَرَّض لفلان أَي: لا تَعْرِض له بمَنْعِك باعتراضِك أَنْ يَقْصِدَ مُرادَه ويذهب مذهبه[١].

فالمعارضة من خلال معاجم اللغة العربية تعني: المقابلة والممانعة والمخالفة والمناقضة، وقد تأتي بمعنى المباراة والمنافسة.

المعارضة اصطلاحًا:

وهذا الاستعمال اللغوي كان ركيزة - ولا شك - للاستعمال الاصطلاحي « للمعارضة »، فهي تعني في المفهوم السياسي العام: « الرأي أو الصوت الآخر ». ولكن هذا المفهوم يرتبط في الواقع السياسي الحاضر « بذلك الشكل من أشكال النظم السياسية بين طرفين: أحدهما يكون في السلطة ويطلق عليه « الحكومة »، والثاني يكون خارج السلطة ويطلق عليه « المعارضة». حينئذ تكون دلالة اللفظ تتجه إلى ذلك التكوين الواقع خارج السلطة أيًا كان شكله ... قد يكون حزبًا أو جماعة أو حركة، فكل هذه التكوينات تتجه إليها دلالة « المعارضة » لتعبر عن القوى غير المساندة للحكومة والتي تقف منها موقف الضد أو الرفض »[٢].

ولا يجب أن نتصور كلمة المعارضة أو الخلاف في الرأي، على أنها إساءة أو عداوة أو قطيعة، أو نعتبرها تمزقًا في صفوف الأمة، وتصدعًا في الوحدة الوطنية، إلى غير ذلك من الألفاظ؛ التي يلجأ إليها كل حكم مفرد عندما يضيق صدره بالمعارضة.

والمعارضة في عصرنا هذا، هي ما تُسمى في الإسلام بالرأي أو بالنصيحة . وبهذا المفهوم، فإن المعارضة (في الأخطاء)، تعتبر فريضة على كل مسلم، كما أن سماع الرأي المعارِض واجب وفريضة على كل حاكم مسلم[٣].

فالحكومة الإسلامية وإن كانت سلطةً مسلمةً إلا أنها غير معصومة من الخطأ، بل إنها في حاجة ماسة إلى من يبصرها دائمًا بمواطن الزلل. وبذلك تضمن أن تسير السلطة المسلمة دائمًا على نهجٍ قويمٍ، وطريقٍ مستقيمٍ تجابه فيه الصعاب بقوة وحزم واقتدار[٤].

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، (٧/ ١٧٩).

(٢) نيفين عبد الخالق: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، (ص ١٢)، عن د. جابر قميحة: المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، (ص ٧٢).

(٣) د. أحمد شوقي الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٢٥٦، ٢٥٧).

(٤) د. عاصم أحمد عجيلة: حرية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، مرجع سابق، (ص ٢٦).

إن انتفاء العصمة عن الأئمة والولاة والحكام والرؤساء وعامة أولي الأمر، يجعل الخطأ وتجاوز حدود الشريعة أمرًا واردًا، بل إنه مع إغراء السلطة وإعانتها على تجاوز الحدود، يصبح هذا الخطأ وهذا التجاوز للحدود أشبه بالقدر المقدور. وأمام هذه الحقيقة تتجاوز « المعارضة » السياسية حدود « المشروعية » والحق الإنساني إلى حيث تبلغ مرتبة « الضرورة » الواجبة شرعًا على مجموع الأمة كما هو الحال مع سائر « الضرورات الشرعية الواجبة » التي عدت في الحضارات غير الإسلامية مجرد « حقوق » وهي عندما تبلغ في الإسلام هذه المرتبة يصبح التقصير في أدائها، أو النكوص عنها إثمًا مجرَّمًا يلحق وزره وعقابه – فضلًا عن آثاره الدنيوية – بالأمة جمعاء[1].

ومن ثم فإن ظاهرة المعارضة أو مبدأ المعارضة في حد ذاته، لا يلقى رفضًا أو تجاهلًا من القرآن الكريم؛ باعتباره تعبيرًا عن ظاهرة طبيعية فطرية.

وبالتالي يمكن تعريف المعارضة السياسية في الإسلام بأنها: قيام فرد أو طائفة من الناس بتقييم أعمال الحاكم والإدارة السياسية، بميزان الشريعة الإسلامية، وما يصلح للأمة، معلنين رأيهم عند الاختلاف.

مشروعية المعارضة في الإسلام:

أولًا: المعارضة في القرآن الكريم:

إذا نظرنا إلى النصوص القرآنية، لم نجد فيها لفظة المعارضة صراحةً؛ إلا أن هذا لا يعني أن دلالتها ليست متضمنة في ألفاظ أخرى وردت بالقرآن، يدور معناها حول الاختلاف والمعارضة، ومنها التنازع والشجار والجدل والمجادلة »[2].

وقد جاءت آيات القرآن الكريم، مقرة حق المعارضة. من ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤]، قال القرطبي: « استدل جماعة من العلماء بهذه الآية على أن الإمام يكون من أهل العدل والإحسان والفضل مع القوة على القيام بذلك، وهو الذي أمر به النبي ﷺ وهو يقول: « وَلا تُنَازِعُوا الأمرَ أَهْلَهُ وَإِنْ كَانَ عَبْدًا أَسْوَد »[3] فأما أهل الفسوق والجور والظلم فليسوا بأهل؛ لقوله تعالى ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾؛ ولهذا خَرَج

---

(١) د. محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، مرجع سابق، (ص ١٣٨).

(٢) نيفين عبد الخالق: المعارضة، (ص ٩٨)، عن د. جابر قميحة: المعارضة بين النظرية والتطبيق، (ص ٨٣).

(٣) المستدرك للحاكم (١/ ١٧٥/ ح٣٣٠) وقال: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

ابن الزبير والحسين بن على - رضي اللّه عنهما - وخرج خيار أهل العراق وعلماؤهم على الحجاج، وأخرج أهل المدينة بني أمية وقاموا عليهم »[(١)].

وفي القرآن أيضًا ما يدل على مشروعية المعارضة ضمنيًّا: كالآيات الكثيرة الداعية إلى التنافس في الخير ، مثل آية ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ ﴾ [المؤمنون: ٦١].

والآيات الداعية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثل آية: ﴿ كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ثانيًا: المعارضة في السنة النبوية المطهرة:

أما الأحاديث النبوية الشريفة فكثيرة في هذا الصدد منها: ما رُوي عن أم سلمة زوج النبي ﷺ أنه قال: « إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ. فَتَعْرِفُونَ وتنكرون فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ألا نُقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: « لَا مَا صَلَّوْا »[(٢)]، وقوله ﷺ: « أَفْضَلُ الْجِهَادِ: كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ أَوْ أَمِيرٍ جَائِرٍ »[(٣)].

- أما المواقف العملية التي مارست فيها الأمة الإسلامية حق المعارضة في حياة النبي ﷺ وخلفائه فأكثر من أن تحصى:

من ذلك موقف الحُباب بن المنذر في غزوة بدر؛ وقد اختار النبي ﷺ موقع المسلمين في المعركة، فاعترض الحُباب على الموقع الذي اختاره النبيﷺ - وقال: وهو ملتزمٌ آداب المعارضة -: يا رسول اللّه، أرأيت هذا المنزل؟ أمنزلًا أنزلكه اللّه ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال: « بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ ». قال: يا رسول اللّه فإن هذا ليس بمنزل، فامض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغوِّر ما وراءه من القلُب، ثم نبني عليه حوضًا فنملؤه ماءً، ثم نقاتل القوم؛ فنشرب ولا يشربون فقال رسول اللّه ﷺ: « لَقَدْ أَشَرْتَ بِالرَّأْيِ »[(٤)].

وأيضًا ما جاء في معارضة السعدين - ابن معاذ وابن عبادة- للنبي ﷺ حيث أراد النزول عن ثلث ثمار المدينة مقابل رجوع غطفان وأهل نجد عن محاصرة المدينة.

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، (٢/ ٩٣).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع (٣/ ١٤٨٠/ح ١٨٥٤).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (٢/ ٥٢٧/ ح ٤٣٤٤)، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف (٢/ ١٣٢٩/ح ٤٠١١)، سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر (٤/ ٤٧١/ ح ٢١٧٤)، وقال: حديث حسن غريب.

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية، (٣/ ٢٦٧)، ابن هشام: السيرة، (١/ ٦٢٠).

وفي عهد الخلفاء الراشدين تكررت المعارضات وظهرت في الكثير من المسائل والأمور السياسية من ذلك: معارضة الصحابة - رضوان الله عليهم - لأبي بكر عندما أراد محاربة المرتدين، كذلك فقد عارضوا عمر ﷺ عندما أراد على أن يخرج على رأس الجيش في محاربة الفرس.

ولقد اتبع الصحابة مبدأ معارضة الخلفاء إذا أخطأوا؛ وقد سأل عمر ﷺ الناس يومًا: أرأيتم لو ترخصت في بعض الأمور ما كنتم فاعلين؟! فقال بشر بن سعد: لو فعلت ذلك قوَّمناك تقويم القدح. فقال عمر: أنتم إذن أنتم أذن[١].

ومن خلال هذه الأدلة فلا مجال للقول بأن المعارضة - كما يدعي البعض - تعد خروجًا على الحاكم وتعديًا على الإمامة، بل هي ليست فقط وسيلة مشروعة للتصدي للحاكم عند خطئه أو ظلمه، وإنما هي وسيلة واجبة في بعض الأحيان، حتى إن الإمام مسلم قد بَوَّبَ في صحيحه[٢] فقال: « باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع » وسرد أحاديث كثيرة تحت هذا الباب، وما هذه المعارضة سوى الإنكار الذي قصده الإمام مسلم.

المعارضة السياسية بين الفكر الغربي و الفكر الإسلامي:

تختلف المعارضة الإسلامية كحق سياسي للمسلم عن المعارضة السياسية في الفكر الغربي من عدة أوجه[٣]:

أولًا: تنطلق المعارضة في الفكر الغربي من قاعدة حفظ: « الحرية الفردية » ومنع الاستبداد، وتهدف في الغالب إلى: إظهار خطأ الممارسات السياسية للحكومة، والكشف عنها، بهدف إضعافها أو إسقاطها. أما في الإسلام فهي وسيلة للتأكد من التزام الحاكم بالشرع، لحراسة الدين من الضياع، ومنع تفشي الظلم والفساد.

فالمعارضة في الإسلام معارضة مواقف وجزئيات، وليست معارضة مبادئ وأصول؛ فهي لا تهدف كما في النظم الغربية إلى إزاحة السلطة الحاكمة للحلول مكانها، وإنما أول ما تهدف إليه هو كشف الخطأ وبيان وجه الصواب[٤].

---

(١) الإمام البخاري: التاريخ الكبير، دار الفكر، (٢/ ٩٨).

(٢) يراجع: صحيح مسلم، مرجع سابق، (٣/ ١٤٨٠).

(٣) د. محمد أحمد مفتي، د. سامي الوكيل: مرجع سابق، (ص ٨١ - ٨٣) باختصار وتصرف.

(٤) نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٣٣٥).

ثانيًا: يرفض الإسلام فكرة المعارضة الدائمة للنظام السياسي؛ أي المعارضة لأجل المعارضة[١]. فالأصل في نظام الإسلام الطاعة، لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء : ٥٩]. ولتأكيد الرسول ﷺ على وجوب طاعة الأمير « اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ »[٢] وغيره من الأحاديث، وهذه الطاعة واجبة ما كانت في معروف، وإلا فلا طاعة في معصية.

فالمعارضة في الإسلام لا تعني الخروج عن مبدأ المشروعية وعدم الطاعة؛ لأن ذلك مستمد من البيعة التي يصفها الفقه الإسلامي بأنها عقد بين الحاكم وبين عامة المسلمين. وهذا بطبيعة الحال يفترض في الحاكم العدل وعدم الانحياز[٣].

أما المعارضة السياسية في الفكر الغربي فتبنى على اعتبار السلطة السياسية ذات أثر سلبي على حرية الأفراد، مما يستلزم تقييدها في أضيق الحدود.

ثالثًا: المعارضة في الإسلام - كحق سياسي - تعتبر واجبة شرعًا لضمان تحقيق الإيمان والعدل، اللذين هما أساس الحكم وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿ ٱلْأَمِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [التوبة: ١١٢]. يقول ابن تيمية - رحمه اللَّه - في هذا الصدد: « ولهذا قيل: إن اللَّه يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة »[٤].

بينما تنطلق فكرة المعارضة السياسية في الغرب من اهتمام وحرص الأفراد فقط على عدم استبداد الحاكم.

○ **ٱلفَرْعُ ٱلثَّانِي: مقاومة الظلم:**

إذا كانت مقاومة الظلم نوعًا من المعارضة، إلا أنها معارضة لأمر خاص يظهر في

---

(١) يقول جون إستوارت ميل في كتابه عن الحرية: « ليكن من المعلوم لدى الجميع أنه إذا سكت رأي فقد أخفيت حقيقة، وأن الرأي الخطأ قد يحوي بذور الصواب، بل من الجائز أن يؤدي إليه كاملًا.. وأن الرأي الصواب كثيرًا ما تسيء الجماهير الظن به.. وأن الآراء الصائبة ما لم تعارض من الآخرين بين حين وحين، فإنها تفقد حيويتها وتأثيرها على سلوك الناس ».

وعلى هذا فإن ميل يدعو إلى المعارضة حتى للآراء الصائبة؛ فهي إذن معارضة لأجل المعارضة، بحجة أن ذلك يدعم حيويتها وتأثيرها على سلوك الناس.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام (٦/ ٢٦١٢/ ح ٦٧٢٣).

(٣) نعمان الخطيب: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٣٥٥).

(٤) فتاوى ابن تيمية، (٣٨/ ١٤٦).

ظروف خاصة، فعندما يحيد الحاكم عن العدل ويُعمِلُ في الناس الظلم، فلا بد من النكران عليه والوقوف في وجهه، قبل أن تبيد خضراؤهم وتهلك أمتهم، فالظلم - كما يقول ابن خلدون - مؤذن بخراب العمران(١). ولذا فإن الإسلام قد شرع مقاومة الظلم كحق لكل أحد يظن في نفسه قدرة على تغييره.

أولًا: أساس مشروعية مقاومة الظلم في القرآن الكريم:

١ - قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤].

قال الإمام القرطبي: استدل جماعة من العلماء بهذه الآية على أن الإمام يكون من أهل العدل والإحسان والفضل مع القوة على القيام بذلك، وهو الذي أمر به النبي ﷺ وهو يقول: « وَلَا تُنَازِعُوا الْأَمْرَ أَهْلَهُ وَإِنْ كَانَ عَبْدًا أَسْوَدَ » فأما أهل الفسوق والجور فليسوا بأهل، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾؛ ولهذا خرج ابن الزبير والحسين بن علي - رضي الله عنهما -، وخرج خيار أهل العراق وعلماؤهم على الحجاج، وأخرج أهل المدينة بني أمية وقاموا عليهم »(٢).

٢ - قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الشورى: ٣٩ - ٤٣].

فالذي ينتصر بعد ظلمه، ويجزي السيئة بالسيئة، ولا يعتدي؛ ليس عليه من جناح وهو يزاول حقه المشروع، فما لأحد عليه من سلطان، ولا يجوز أن يقف في طريقه أحد. إنما الذي يجب الوقوف في طريقهم الذين يظلمون الناس، ويبغون في الأرض بغير الحق، فإن الأرض لا تصلح وفيها ظالم لا يقف له الناس ليكفوه ويمنعوه من ظلمه؛ وفيها باغ يجور ولا يجد من يقاومه ويقتص منه. والله يتوعد الظالم الباغي بالعذاب الأليم. ولكن على الناس كذلك أن يقفوا له ويأخذوا عليه الطريق(٣).

---

(١) مقدمة ابن خلدون، تحقيق: خالد أحمد الظاهري، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الفجر للتراث، (٢٠٠٤م)، (ص ٣٥١).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، (٢/ ٩٣).

(٣) الأستاذ سيد قطب: في ظلال القرآن، مرجع سابق، (٥/ ٣١٦٧).

٣ - قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩].

ففي هذه الآية أساس لمشروعية قتال الظالم حتى ولو كان من المؤمنين، ولا ينتهي ذلك القتال إلا إذا ارتد الظالم عن ظلمه والتزم أوامر اللَّه.

وقتال الظالم في الحدود السالفة هو حالة تقدر بقدرها فإذا استمر القتال بعد أن تزول أسبابه فَقَدَ سند مشروعيته وانقلب إلى بغي يجب مقاومته(١).

٤ - قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [البقرة: ٢٥١].

ويحوي في معناه أنه إذا لم يقاوم المظلومون مَنْ ظَلَمَهُم، حُقَّ على الأرض الفساد؛ ولذلك شرع اللَّه لهم هذا الحق، بل كلفهم به تكليفًا وأنذرهم بعاقبة تخاذلهم في أداء ذلك التكليف؛ فيقول: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ ﴾ [يونس: ١٣]، ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ [يونس: ١٣].

هذا ولم يكتف القرآن الكريم بما أورده من نصوص صريحة في مقاومة الظلم، بل تنوع في أساليب التكليف به، من ذلك(٢):

١ - آيات تدل على التكليف بمقاومة الظلم بدلالة الإشارة، مثل:

قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ فِى ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿٤٨﴾ قَالُواْ تَقَاسَمُواْ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِۦ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِۦ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٤٩﴾ وَمَكَرُواْ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٠﴾ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَٰهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [النمل: ٤٨ - ٥١].

ففي هذه الآية تتجلى المسئولية التضامنية إذ يُسأل الظالم كفاعل أصلي، بينما يُسأل قومه كفاعلين بالمشاركة. وذلك لتركهم له في ظلمه دون رده أو مقاومته... وفي ذلك تكمن مشروعية مقاومة الظلم كما قال تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ

(١) د. أحمد جلال: حرية الرأي في الميدان السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، المنصورة، دار الوفاء، (١٩٨٧م)، (ص ٢٤٣).

(٢) يراجع: د. أحمد جلال: المرجع السابق، (ص ٢٤٤ - ٢٤٦).

خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [الأنفال: ٢٥].

٢ – آيات تدل على التكليف بمقاومة الظلم بدلالة الاقتضاء، مثل:

أ – قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٩٧) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ٩٧، ٩٨].

ومقتضى ذلك عدم التسليم للظالم أو الاستسلام له، بل تكليف بمقاومته بكل السبل الإيجابية فإن لم تُجْدِ فبالسبل السلبية، فإذا امتنعت سبل المقاومة تمامًا، فهنا فقط يعفو الله ويغفر ﴿ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ [النساء: ٩٩].

ب – قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤١]، وقوله: ﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾ [الحج: ٥٨].

فالهجرة عند تقطع سبل المقاومة الإيجابية وعدم القدرة عليها، وهي نوع من المقاومة السلبية، إذا قتل المؤمن أثناءها كان شهيدًا. ومن سبل المقاومة السلبية ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (١٥١) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾ [الشعراء: ١٥١، ١٥٢]. فهذا تكليف صريح باعتزال المفسدين الظالمين، وهو نوع من المقاومة السلبية.

ثانيًا: من السنة النبوية الشريفة:

على خطى القرآن الكريم جاءت السنة النبوية ناهية عن الظلم، ومحذرة منه، آمرة بمقاومته والأخذ على يد الظالم، فجاءت الأحاديث الكثيرة تؤكد على عقوبة الظالم وأنه مؤاخذ بظلمه إن عاجلًا وإن آجلًا، ومع ذلك فإنه لا يليق بالأمة الإسلامية أن تقف مكتوفة الأيدي تجاه الظلم والظالم، بل لا بد أن تدافع عن حقها وأن تمنع الظالم عن ظلمه وإلا كانت مقصرة في حقه وفي حق نفسها.

وإذا تتبعنا الأحاديث النبوية في ذلك نجد أنها تنوعت منهجيتها في كيفية القضاء على الظلم؛ فتارة تذهب إلى التنفير من الظلم وتحريمه، وتارة تحث على مقاومته وتوجب بذل الجهد في القضاء عليه من قبل الأمة أفرادًا وجماعات.

أ – أحاديث نفرت من الظلم والخنوع له:

من ذلك قوله ﷺ لكعب بن عجرة: « أَعَاذَكَ اللَّهُ مِنْ إِمَارَةِ السُّفَهَاءِ » فقال – أي كعب –:

وما إمارة السفهاء؟ قال: « أُمَرَاءُ يَكُونُونَ من بَعْدِي لَا يَهْتَدُونَ بِهَدْيِي وَلَا يَسْتَنُّونَ بِسُنَّتِي، فَمَنْ صَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ، وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ، فَأُولَئِكَ لَيْسُوا مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُمْ، وَلَا يَرِدُونَ عَلَيَّ حَوْضِي، وَمَنْ لَمْ يُصَدِّقْهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَلَمْ يُعِنْهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ، فَأُولَئِكَ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ، وَسَيَرِدُونَ عَلَيَّ حَوْضِي »[1].

فالحديث يحذر من الظلم ومعاونة الظالمين، وهذا من أشد التحذير من الظلم، فإذا كان مجرد إعانة الظالم - ولو بكلمة - تجعل المعين من أهل النار فكيف بالظالم نفسه؟!

لذا وجدنا الأئمة والعلماء السابقين يحذرون حتى من مخالطة الظالم كما قال ابن الأزرق: « ولو بمجرد الدخول عليه إذا جار » قال الغزالي: « هي حالة مذمومة جدًّا، وفيها تغليظات وتشديدات، تواترت بها الأخبار والآثار »[2] كما قال ﷺ: « سَيَكُون أُمَرَاءُ تَعرِفُونَ وتُنْكِرُونَ فَمَنْ نَابَذَهُمْ نَجَا، وَمَنْ اعْتَزَلَهُمْ سَلِمَ، وَمَنْ خَالَطَهُمْ هَلَكَ »[3].

ب - أحاديث تحث على محاربة الظلم وتوجب مقاومته:

وردت أحاديث كثيرة توجب مقاومة الظلم، وأن الأمة يجب أن تأخذ على يد الظالم وإلا عمَّهم اللَّه بعقاب منه ومن هذه الأحاديث:

قوله ﷺ: « مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِن الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّـا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا »[4] وقد فهم عمر ﷺ من هذا الحديث أنه أمر بمقاومة الظلم والأخذ على يد الظالم، وأن الأمة مع حاكمها في سفينة واحدة فقال: لوددت أني وإياكم في سفينة في البحر تذهب بنا شرقًا وغربًا، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلًا منهم، فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه، فقال له طلحة: وما عليك لو قلت: وإن تعوَّج عزلوه؟ فقال عمر: لا، القتل أنكل لمن بعده[5].

---

(١) المستدرك على الصحيحين (١/ ١٥٢/ ح ٢٦٥)، مسند أحمد (٣/ ٣٢١/ ح ١٤٤٨١).

(٢) نقلًا عن سعيد حوى: فصول في الإمرة والأمير، الطبعة الثانية، القاهرة، دار السلام، (١٩٨٣م)، (ص ١١٠).

(٣) المعجم الكبير (١١/ ٣٩/ ح ١٠٩٧٣)، مصنف ابن أبي شيبة (٧/ ٥٣٠/ ح ٣٧٧٤٣).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه (٢/ ٨٨٢/ ح ٢٣٦١). من حديث النعمان بن بشير ﷺ.

(٥) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، (٢/ ٥٧٢).

وقال ﷺ: « مَا مِنْ قَوْمٍ يُعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَعَاصِي هُمْ أَعَزُّ وَأَكْثَرُ مِمَّنْ يَعْمَلُهُ لَمْ يُغَيِّرُوهُ إِلَّا عَمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ »[١] وقال ﷺ: « اسْتقيموا لقُرَيْشٍ مَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَضَعُوا سُيُوفَكُم عَلَى عَوَاتِقِكُمْ ثُمَّ أَبِيدُوا خضراءَهُمْ »[٢] والمقصود « بقريش » في هذا الحديث هم الأئمة بشكل عام، كما في الحديث « الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ »[٣].

كما أن الأحاديث الواردة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي في ذاتها دليل - بل أقوى دليل - على وجوب مقاومة الظالم، حتى ينتهي عن ظلمه.

إذن من خلال ما تقدم نجد أن القرآن الكريم والسنة يجمعان على ضرورة مقاومة الظلم، فهو واجب لا حق، لكن لا يعني هذا المقاومة القتالية أو المقاومة باليد، وإنما يكون البدء الطبيعي في المقاومة بالنصيحة، وهي لا تتعدى التلميح والإشارة، ثم القول باللسان والقلم، ولا يلجأ إلى اليد والسيف إلا في حالة استشراء الفساد والظلم وطمس معالم الدين، ومع استشراء الفساد وعلو الباطل شرط آخر وهو أمن الفتنة، فإبقاء الإمام الجائر خير للأمة من الفتنة.

المطلب الثاني

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المعروف:اسم لكل فعلٍ يُعرف بالعقل أو الشرع حسنه. والمنكر: ما ينكر بهما[٤].

قال الإمام الغزالي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي بعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه، وأهمل عمله وعلمه؛ لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمت الفترة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد.

أساس مشروعية الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر:

أولًا: من القرآن الكريم:

١ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دليل خيرية الأمة، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ

---

(١) مسند أحمد (٤/ ٣٦٤/ ح ١٩٢٥٠).

(٢) مسند أحمد (٥/ ٢٧٧/ ح ٢٢٤٤٢)، المعجم الصغير (١/ ١٣٤/ ح ٢٠١). وفي إسناده ضعف.

(٣) مسند أحمد (٤/ ٤٢١/ ح ١٩٧٩٢)، المستدرك (٤/ ٨٥/ ح٦٩٦٢).

(٤) الراغب الأصفهاني: مفردات غريب القرآن، دمشق، دار القلم، (٢/ ٨٧).

أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُم مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

فالأمر بالمعرف والنهي عن المنكر، هما دليل خيرية الأمة الإسلامية على باقي الأمم؛ لأن الأمم جميعها تشترك في الإيمان، ولما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر زائدًا في الأمة الإسلامية؛ فضلت على باقي الأمم.

« والمدح لهذه الأمة ما أقاموا ذلك، واتصفوا به، فإذا تركوا الأمر بالمعروف، وتواطئوا على المنكر، زال عنهم اسم المدح، ولحقهم اسم الذم، وكان ذلك سببًا لهلاكهم »[1].

٢ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أفعال الصالحين، وخلال المتقين: ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٣].

٣ - الأمر بالمعروف من أخص الأعمال الصالحة: ﴿ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ١١٤].

٤ - الأمر بالمعروف من أخص صفات المؤمنين: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١]، فقد نُعِتَ المؤمنون بأنهم: يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فالذي هجر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خارج عن هؤلاء المؤمنين المنعوتين في هذه الآية.

٥ - الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف من أخص أوصاف المنافقين: ﴿ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [التوبة: ٦٧].

٦ - جزاء التقصير في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اللعن والطرد من رحمة اللَّه: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩]؛ وهذه غاية التشديد؛ إذ علل استحقاقهم للعنة

---

(١) الإمام عبد الرحمن بن أبي بكر الحنبلي: الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (ص ٦٣).

بتركهم النهي عن المنكر(١).

وغير هذا من الآيات كثير، كلها يدل على أفضلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنَّ الصلاح والفلاح متعلقٌ بهما، والخسارة والهلاك مقرون بتركهما.

ثانيًا: من السنة النبوية الشريفة:

وردت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ بعضها تحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وترغب فيهما، وبعضها ترهب من ترك هذا الواجب. من ذلك:

أ - أحاديث ترهب من ترك واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

١ - قال ﷺ: « إِنَّ أَوَّلَ مَا دَخَلَ النَّقْصُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ كَانَ الرَّجُلُ يَلْقَى الرَّجُلَ، فَيَقُولُ: يَا هَذَا اتَّقِ اللَّهَ، وَدَعْ مَا تَصْنَعُ، فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَكَ، ثُمَّ يَلْقَاهُ مِنَ الْغَدِ، فَلَا يَمْنَعُهُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَكِيلَهُ وَشَرِيبَهُ وَقَعِيدَهُ، فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ؛ ضَرَبَ اللَّهُ قُلُوبَ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ ». ثُمَّ قَالَ: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿ فَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٧٨ - ٨١]. ثُمَّ قَالَ: « كَلَّا وَاللَّهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَلَتَأْخُذُنَّ عَلَى يَدَيْ الظَّالِمِ، وَلَتَأْطُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا، وَلَتَقْصُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ قَصْرًا، أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللَّهُ بِقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ لَيَلْعَنَنَّكُمْ كَمَا لَعَنَهُم »(٢).

٢ - عن حذيفة بن اليمان ﷺ عن النبي ﷺ قال: « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ »(٣).

٣ - عن ابن عباس ﷺ قال النبي ﷺ: « لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا وَيَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَ عَنْ الْمُنْكَرِ »(٤).

فهذه الأحاديث وغيرها تُرهِّب أشد الترهيب من ترك واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى إنَّ الأمة لتُلعن وتُطرد من رحمة اللَّه ﷻ بسبب تركها هذا الأمر، كما حدث مع بني إسرائيل. كذلك فإن ترك الأمة هذا الواجب يجعلها بعيدة من اللَّه، بعيدة

---

(١) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين، (٢/ ٣٠٧).

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤/ ٤٦٨/ح ٢١٦٩)، مسند أحمد (٥/ ٣٨٨/ ح ٢٣٣٤٩)، سنن البيهقي (١٠/ ٩٣/ ح ١٩٩٨٦)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن.

(٤) سنن الترمذي، كتال البر والصلة، باب رحمة الصبيان (٤/ ٣٢٢/ ح ١٩٢١)، مسند أحمد (١/ ٢٥٧/ ح ٢٣٢٩) صحيح ابن حبان (٢/ ٢٠٣/ ح ٤٥٨)، وقال: هذا حديث حسن غريب.

عن فضله ورحمته، حتى إن المرء فيها ليدعو الله فلا يستجيب له.

ب - أحاديث ترغب في فعله وتخض عليه وتبين فضله:

١ - عن أبي ذر ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: « يُصْبِحُ عَلَى كُلِّ سُلَامَى مِنْ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ؛ فَكُلُّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ، وَنَهْيٌ عَنْ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ »(١).

٢ - عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ قال: « مَا اسْتُخْلِفَ خَلِيفَةٌ إِلَّا لَهُ بِطَانَتَانِ: بِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْخَيْرِ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ، وَبِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ. وَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّه »(٢).

٣ - عن جابر ﷺ عن النبي ﷺ قال: « سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بن عَبْدِ الْمُطَّلِب، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ فَقَتَلَهُ »(٣).

٤ - عن أم حبيبة زوج النبي ﷺ قالت: قال رسول الله ﷺ: « كَلامُ ابْنِ آدَمَ كُلُّهُ عَلَيْهِ لا لَهُ، إلا أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ، أَوْ نَهْيًا عَنْ مُنْكَرٍ، أَوْ ذِكْرًا لِلَّهِ »(٤).

جـ - أحاديث أوجبت فعله صراحة:

١ - « مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ »(٥).

٢ - « إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ » قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نُقَاتِلُهُمْ قَالَ: « لَا مَا صَلَّوْا »(٦).

٣ - وروي أن أبا بكر ﷺ قال في خطبة خطبها: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ تَقْرَءُونَ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ﴾ [المائدة: ١٠٥] وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: « إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا ظَالِمًا، فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمْ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ »(٧).

---

(١) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب صلاة الضحى (١/ ٤٩٨/ ح ٧٢٠).

(٢) صحيح البخاري، كتاب القدر، باب المعصوم من عصم الله (٦/ ٢٣٤٨/ ح ٦٢٣٧).

(٣) مستدرك الحاكم (٣/ ٢١٤/ ح ٤٨٨٤) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٤) المعجم الكبير (١/ ١٨٤/ ح ٤٨٤).

(٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان (١/ ٦٩/ ح ٤٩).

(٦) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع (٣/ ١٤٨٠/ ح ١٨٥٤).

(٧) الإمام أحمد (١/ ٣/ ح ٣)، ابن ماجه (٢/ ١٣٢٧/ ح ٤٠٠٥)، الترمذي (٥/ ٢٥٦/ ح ٣٠٥٧) وقال: هذا=

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

اتفق الفقهاء على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إنما هو واجب على الأفراد؛ ليس لهم أن يتركوه.. يحجموا عنه متى يشاءون، ويأتونه متى يشاءون، بل هو من قبيل الفرض لا الندب. والحجة في ذلك ما سبق من الآيات والأحاديث التي أمرت به، وذمت القعود عنه.

قال الجصاص: « أكد اللَّه تعالى فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في مواضع من كتابه، وبينه ﷺ في أخبار متواترة عنه، وأجمع السلف وفقهاء الأمصار على وجوبه »[١].

وقال ابن حزم: « اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بلا خلاف بين أحد منهم »[٢].

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجب على الفور؛ لأن الغرض بالنهي زوال المفسدة، فلو أخر النهي عنها لتحققت المفسدة والمعصية. وكذلك كل ما وجب على الفور وجب الأمر به على الفور؛ لئلا تتأخر مصلحته عن الوقت الذي وجبت فيه[٣].

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الوجوب العيني[٤] والوجوب الكفائي[٥]:

فالفقهاء وإن اتفقوا حول وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم حول نوعية الوجوب، هل هو وجوبٌ عينيٌ، أم وجوبٌ كفائي.

= حديث حسن صحيح.

(١) أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق: محمد قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث، (١٤٠٥هـ)، (٤/ ١٥٤).

(٢) الفصل في الملل والنحل، (٤/ ١٣٢).

(٣) الإمام عبد الرحمن بن أبي بكر: الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (ص ١١٠).

(٤) الواجب العيني: هو ما طلب الشارع فعله من كل فرد من أفراد المكلفين، ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر، كالصلاة والصيام والحج، واجتناب المحرمات كشرب الخمر والزنا. يراجع: د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، (ص ٦٠).

(٥) الواجب الكفائي: هو ما طلب حصوله من غير نظر إلى من يفعله، وإنما يطلب من مجموع المكلفين، كتعلم الصنائع، والقضاء والإفتاء والصلاة على الجنائز، وغير ذلك مما طلب الشرع وجود تحقيقه بقصد تحقيق المصلحة، دون أن يتوقف على قيام كل مكلف بها، وإنما يحصل الغرض من فعل بعض الأفراد المكلفين. يراجع: د. وهبة الزحيلي :المرجع السابق، (ص ٦٢).

ومنشأ الخلاف وسببه يرتكز حول معنى « مِنْ » في قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

فمن قال بأنه واجبٌ كفائيٌ - وهم جمهور الفقهاء[١] - ذهب إلى أن « مِنْ »: للتبعيض؛ وعليه فإن المأمورين بإنفاذ واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هم بعض الأمة لا جميعها، وإلا لقال: « كونوا كلكم آمرين بالمعروف ».

قال القرطبي: « القول الأول أصح - القائل بأن « مِنْ » للتبعيض - وهو يدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية »[٢].

وقال أبو بكر الجصاص: « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية، وليس بفرض على كل أحد في نفسه إذا قام به غيره؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وحقيقته تقتضي البعض دون الكل »[٣].

أما من ذهب إلى فرضيته فرضًا عينًا فذهبوا إلى أن « مِنْ » إما لبيان الجنس؛ أي منكم لا من غيركم، وإما أنها على سبيل المجاز، كما في قوله تعالى: ﴿ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ ﴾ [نوح: ٤]، فإن الآية لا تعني أن الله يغفر بعض الذنوب دون بعض؛ وإنما يغفرها كلها.

الجمع بين الرأيين:

والجامع بين الرأيين أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في أصله فرض كفاية، كما ذهب إليه الجمهور،؛ إلا أنه في بعض الأحوال قد يصبح فرضًا عينيًا.

قال النووي: « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، إذا قام به بعض الناس سقط الحرج عن الباقين، وإذا تركه الجميع؛ أثم كل من تمكن منه بلا عذر ولا خوف. ثم إنه قد يتعين كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو، وكمن يرى زوجته أو والده أو غلامه على منكر أو تقصير في المعروف »[٤].

ويذهب الإمام الشاطبي في طريقه للجمع بين الرأيين؛ فيجعل واجب الأمة أن تقيم من بينها من يقوم بمهمة الأمر والنهي فيقول:

---

(١) قال الألوسي: « إن العلماء اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولم يخالف في ذلك إلا النزر اليسير ». يراجع: روح المعاني، بيروت، دار إحياء التراث، (٤/ ٢١).

(٢) تفسير القرطبي، مرجع سابق، (٤/ ١٦٥).

(٣) أحكام القرآن، مرجع سابق، (٢/ ٣١٥).

(٤) الإمام النووي: شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث، (٢/ ٢٣).

« وقد يصح أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه من التجوز أن القيام بهذا الغرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطالبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلًا لها، والباقون إن لم يقدروا عليها قادرون على إقامة القادرين. فمن كان قادرًا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام به.. فالقادر إذًا مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به - وبهذا الوجه يرتفع مناط الاختلاف - فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر »(١).

من يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ذهب بعض العلماء على أن فرضيته على الأئمة وأمرائهم، فيجب على الأئمة والأمراء أن يقوموا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأخذ على أيدي الظالمين ونصر الحق، وقتال الباغين وإنصاف المظلوم ومنع الدعاة من الفساق والمفسدين(٢).

ويرى بعض الفقهاء أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يقع إلا على عاتق القادرين على أدائه، وهم علماء الأمة دون غيرهم(٣)، وحجتهم: أنَّ الجاهل ربما نهى عن معروفٍ وأمر بمنكر، وقد يغلظ في موضع يستوجب اللين، ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيده الإنكار إلا تماديًا وإصرارًا، أو أنه ربما عرف الحكم في مذهب، وجهله في مذهب آخر(٤).

لكن الذي عليه جمهرة الفقهاء؛ هو أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ على كل أفراد الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

قال أبو حفص بن الملقن: وهذا هو الصحيح(٥).

---

(١) الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق، (١/ ١٧٨، ١٧٩).

(٢) يراجع: الإمام عبد الرحمن بن أبي بكر: الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مرجع سابق، (ص ١١١).

(٣) قال ابن تيمية: لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كان فقيهًا فيما يأمر به، فقيهًا فيما ينهى عنه، رفيقًا فيما يأمر به، رفيقًا فيما ينهى عنه، حليمًا فيما يأمر به حليمًا فيما ينهى عنه. يراجع: الحسبة في الإسلام، (ص ٧٣).

(٤) الشهيد عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق (١/ ٤٩٥).

(٥) يراجع: الإمام عبد الرحمن بن أبي بكر: الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مرجع سابق، (ص ١١١).

قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(١)]:

القاعدة الأولى: لابد من العلم بالمعروف الذي يدعو إليه، وبالمنكر الذي ينهي عنه: جاء عن بعض السلف: « لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر إلا من كان فقيهًا فيما يأمر به فقيهًا فيما ينهى عنه »[(٢)] ويستفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [يوسف: ١٠٨].

القاعدة الثانية: الرفق: والأصل فيه الكتاب والسنة، قال تعالى مخاطبًا موسى وهارون – عليهما السلام –: ﴿ ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٤٣، ٤٤]. وقال رسول اللّه ﷺ: « مَا كَانَ الرِّفْقُ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا عُزِلَ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ »[(٣)].

القاعدة الثالثة: النظر إلى المصالح والمفاسد: ومعنى ذلك: أن يكون قول الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر بفقه ونظر، فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه وما لا يقدر، فإذا تعارضت المصالح والمفاسد فيما يأمر به أو ما ينهى عنه، نَظَرَ: فإن كان فيما يقوله أمرًا ونهيًا مصالح أعظم من المفسدة التي تحصل في أمره ونهيه، وجب عليه الأمر والنهي. وإن كان العكس – أي المفاسد أعظم – لم يجب عليه، بل قد يحرم.

القاعدة الرابعة: اختلاط المعروف بالمنكر: الداعي بالنسبة لأنواع المعروف يدعو إليها دعوة مطلقة، وكذا بالنسبة لأنواع المنكر ينهى عنه نهيًا مطلقًا. ولكن بالنسبة لشخص معين أو طائفة معينة إذا كانوا جامعين بين معروف ومنكر، وهم إما أن يفعلوهما معًا أو يتركوهما معًا، فعلى الداعي أن ينظر، فإن كان مصلحة المعروف أكبر وأرجح أمر به، وإن جاءوا بالمنكر المغمور في الخير. وإن كان الشر أكثر نهى عنه وإن فات الخير الكثير المغمور فيه. وإذا اشتبه الأمر على الداعي توقف حتى يتبين له الأمر، فلا يقدم إلا بعلم وإخلاص.

القاعدة الخامسة: التبليغ حسب الإمكان، وليس من شروط أداء واجب التبليغ أن يصل أمر الآمر ونهي الناهي إلى كل إنسانٍ مكلفٍ في العالم.

---

(١) يراجع: د. عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، (ط٩)، بيروت، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠١)، (ص ٤٧٩ – ٤٨١).

(٢) يراجع: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، (ص ٧٣).

(٣) الإمام أحمد (٦/ ٢٠٦/ ح ٢٥٧٥٠)، ابن حبان (٢/ ٣١١/ ح ٥٥١).

بين الشريعة الإسلامية والفكر الوضعي:

تمتاز الشريعة الإسلامية من يوم وجودها، بما جاءت به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي ميزةٌ لم تعرفها القوانين الوضعية قديمًا، ولكنها بدأت تعرفها وتأخذ بها في نطاق ضيق منذ فتره وجيزة؛ حيث بدأت تعترف للأفراد بحق النقد وحق التوجيه، وتعترف للأفراد بالقبض على المجرم في حالة التلبس، وتسلمه إلى الجهات المختصة، وتعطي بعض الحالات للأفراد الحق في منع الجاني بالقوة من ارتكاب الجريمة، إذا كانت ماسة بصالح الجماعة، لكنَّ القوانين الوضعية مع هذا لم تأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على إطلاقه، وإنما قصرت تطبيقه على حالات معينة، بخلاف الشريعة، التي تطبقه في كل الحالات وفي جميع الجرائم.

وقد ترتب على إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشريعة الإسلامية، أن أصبح الأفراد ملزمين بأن يوجه بعضهم بعضًا، وأن يوجهوا الحكام ويقوِّموا عوجهم وينتقدوا تصرفاتهم، كذلك أصبح الأفراد ملزمين بالتعاون على إقرار النظام وحفظ الأمن ومحاربة الإجرام وأن يقيموا من أنفسهم حماة لمنع وقوع الجرائم والمعاصي وحماية الأخلاق(١).

الخاتمة:

الذي نخلص إليه من هذا الفصل أن الأحزاب السياسية كما أن لها سلبيات تؤخذ عليها، فلها أيضًا إيجابيات تحسب لها، بل إن إيجابياتها - في غالب الأحيان - تغلب على سلبياتها. وإذا كان هذا حال الأحزاب عمومًا، إلا أن الأحزاب الإسلامية - إذا التزمت المنهج الإسلامي - فإنها تتلاشى كل العيوب والمآخذ التي تؤخذ على الأحزاب الأخرى، وتضيف على إيجابياتها ومزاياها إيجابيات ومزايا جديدة.

وإذا نظرنا إلى الأسس والركائز التي ترتكز عليها الأحزاب السياسية في الإسلام، فإننا نجدها تقوم على ركيزتين أساسيتين هما:

الأولى: شرعية المعارضة ومقاومة الظلم في الدولة الإسلامية.

الثانية: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهاتان القاعدتان هما مصدرا قيام الأحزاب؛ وبهذا تصبح الأحزاب السياسية في الإسلام وثيقة الصلة بالمبادئ السياسية الإسلامية وليست خارجة عنها.

---

(١) الشهيد عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، (١/ ٥١٢، ٥١٣)، بتصرف.

خاتمة الباب الثاني

في الباب الأول قد استعرض الباحث المصطلحات الثلاثة التي يدور عليها البحث بأكمله وهي التعددية، والحزبية، والدولة الإسلامية.

أما هذا الباب الذي يعتبر عمدة الدراسة فقد تناول ثلاث نقاط مهمة وقد جاء تفصيلها في ثلاثة فصول كما يأتي:

الفصل الأول: وجاء بعنوان « تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية بين الرفض والقبول ».وفيه تم استعراض أقوال القائلين برفض الأحزاب والقائلين بقبولها، ومناقشة رؤية وأدلة كل فريق. وقد خلص الباحث إلى ترجيح الرأي الذاهب إلى قبول الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية كوسيلة لحفظ التوازن السياسي في الدولة، غير أن قبول هذه الأحزاب مشروط بتقيد الأحزاب بالضوابط الإسلامية وعدم خروجها عنها.

أما الفصل الثاني: فقد جاء بعنوان « الضوابط الحاكمة للتعددية الحزبية ». وقد بحث هذا الفصل الضوابط التي يجب علي الأحزاب الالتزام بها وهي في مجملها لا تخرج عن أربعة ضوابط:

الضابط الأول: أن تكون في نطاق الأصول الإسلامية.

الضابط الثاني: ألا... تلغي هذه التعدديةُ الآخرَ أو تنفيه.

الضابط الثالث: مراعاة آداب الاختلاف في الرأي.

الضابط الرابع: أن يكون التعصب للحق وحده لا لغيره.

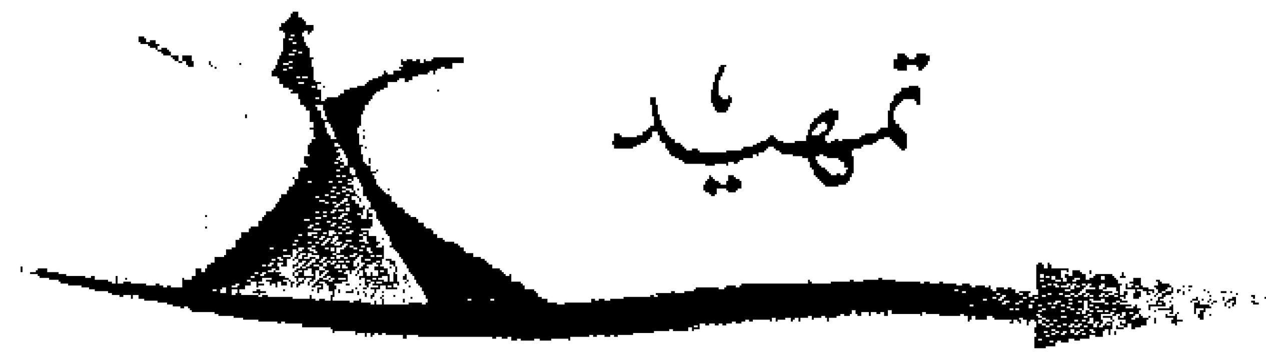
ولعل أهم النتائج التي خرج بها هذا الفصل أنه لا يحق للدولة الإسلامية أن تمنع الأحزاب التي ليس لها وجهة إسلامية كالأحزاب العلمانية وغيرها، انطلاقًا من حق حرية الرأي والتجمع للمواطنين أيًا كان مذهبهم، إلا أن هذا لا يعني أن تقوم الدولة بتدعيم هذه الأحزاب أو تقدم لها المعونة كما تفعل مع الأحزاب الأخرى حتى تساعدها على نشر رسالتها. ولكن فقط ترفع يدها عن هذه الأحزاب ولا تلاحق أفرادها.

وبالنسبة للفصل الثالث وهو بعنوان : « التعددية الحزبية نظرة تقويمية ». فقد خاض في سلبيات الأحزاب وإيجابياتها ومهمة الأحزاب في الدولة الإسلامية. وبحث في الأسس والركائز التي تستند إليها الأحزاب في الدولة الإسلامية.

الباب الثالث

التجربة الحزبية
في النظام السياسي الإسلامي





تمهيد

من المسلَّم به أنَّ التاريخ الإسلامي لم يعرف الأحزاب السياسية التي توجد اليوم، لا في الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي ﷺ ولا في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم. فالأحزاب السياسية الموجودة اليوم بنظامها، وأهدافها، وسياستها، هي وليدة العصر الحديث.

لكن من المسلم به أيضًا أنَّ التاريخ الإسلامي قد عرف التحزُّبات والتجمُّعات بجميع أشكالها، العقدية والفقهية، والسياسية، والفكرية، سواء كانت هذه التحزُّبات على هيئة فرق أو مذاهب أو مدارس، وربَّما بلغت بعض الفرق من النضوج التنظيمي ما يجعلها أشبه بالأحزاب اليوم وربما فاقتها، أو على الأقل كانت أساسًا وقاعدة لفكرتها[1].

وإذا نحن تركنا التحزُّبات القائمة على غير الأساس السياسي، ويمَّمنا وجهتنا نحو الفرق والتحزُّبات السياسية فقط في الدولة الإسلامية الأولى وفي العهد الراشد، فإنَّنا نرى فرقًا عديدة لها برامج سياسية وتسعى لتطبيقها، وإن اختلفت وسائلها في ذلك.

هذه الفرق أو الأحزاب بالمصطلح الحديث تُرينا بجلاء: أسبقية الفكر الإسلامي عن الفكر الغربي في مسألة التحزُّبات، هذا من ناحية. ومن ناحية أهم: تُرينا سعة صدر الإسلام ودولته لتقبل هذه التجمعات. ومن ناحية ثالثة: تربط علاقة هذه التجمعات بالدولة الإسلامية وعلاقة الدولة الإسلامية بها. وأخيرًا: ننظر من خلالها مدى صلاحية هذه التحزُّبات لأن تكون أساسًا وقاعدة للتحزُّبات الحديثة أم لا. ومن هنا يأتي هذا الباب ليناقش هذه الأمور من خلال الفصلين الآتيين:

الفصل الأول: الاتجاه الحزبي في النظام السياسي الإسلامي وتطوره.

الفصل الثاني: تطبيقات حزبية في صدر الإسلام.

* * *

---

(١) قارن: د. محمد ضياء الريس حيث يقول: إن الفرق الإسلامية لم تكن مجرد مدارس فكرية تصل إلى تكوين آراء، ثم تكتفي بإبدائها أو تدوينها، ولكنها كانت أحزابًا - بالمعنى الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العلمي - فلها مبادئ معيَّنة أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط وفيها نظام، ثم هي تسعى وتكافح حتى تحقق لهذه المبادئ النصر، وتجعل منها - إن استطاعت - منهاج الحكم. النظريات السياسية، مرجع سابق، (ص ٥١، ٥٢).

الفصل الأول

الاتجاه الحزبي في النظام السياسي الإسلامي وتطوره

لم تحدِّد كتب التاريخ الإسلامي - وخصوصًا الكتابات التي اهتمت بفترة صدر الإسلام - وقتًا محددًا لنشأة الأحزاب أو الفرق في الإسلام، فبينما يؤكد البعض أنَّ التحزُّبات والفرق لم تنشأ إلا في عهد علي بن أبي طالب ﷺ بعد مقتل عثمان ﷺ، فإنَّ بعض الباحثين يرى أنَّ التفرق والحزبية كان قبل ذلك، وتحديدًا بعد وفاة النبي ﷺ واختلاف الأنصار والمهاجرين يوم السقيفة في اختيار خليفة له ﷺ. وبينما هذان الاتجاهان في اختلافهم برز اتجاه ثالث، يرى أنَّ النشأة الحقيقية للفرق والتحزُّبات إنَّما كان في زمن النبي ﷺ.

وهذا الفصل فضلًا عن أنّه يهدف إلى كشف حقيقة هذا الخلاف في تحديد نشأة الفرق والأحزاب السياسية في الإسلام، وهذا الأمر لا شك له أهميته التاريخية، فإنَّه يهدف أيضًا إلى الكشف عن جذور هذه الحزبية من واقع الحياة العربية والأحداث المتعاقبة بعد وفاة النبي ﷺ، حتى نرى إن كانت هذه الحزبية قد ابتدعت في الحضارة الإسلامية والدولة الإسلامية، أم أنَّ لها جذورًا متأصلة في الحياة العربية قبل الإسلام، وكذلك الأسباب الحقيقية لتواجدها في الدولة الإسلامية. وذلك من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول: جذور الأحزاب السياسية (فترة ما قبل الإسلام).

المبحث الثاني: ظهور الحزبية في الإسلام.

* * *

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

جذور الأحزاب السياسية
(فترة ما قبل الإسلام)

الأحزاب السياسية كظاهرة، شأنها شأن الظواهر الأخرى، لا تنشأ من العدم، ولا تتأتى من فراغ، وإنَّما يسبقها ممهدات، وأسباب، وبيئة صالحة، أو مناخ متقبل لهذه الظاهرة. ومن ثمَّ فإنَّه من الضروري عند التعرض، أو بالأحرى، إرادة التعرف على الأحزاب السياسية في الإسلام، فإنَّه يلزم معرفة الأجواء الممهِّدة والأحداث التي سبقت قيامها.

وهذا يعني ضرورة التعرف على البيئة العربية قبل الإسلام وخصوصًا من الناحية السياسية، وهل شهد المجتمع العربي قبل الإسلام ما يشبه هذه الظاهرة، حتى نستطيع تقييم الفكر العربي أو العقلية العربية وميولها إلى التحزُّبات أو نكرانها لها.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

الحالة السياسية في الجزيرة العربية قبل الإسلام

أقوام العرب:

العرب هم سكان شبه الجزيرة العربية الأصليون وينحدرون جميعًا من نسل سام ابن نوح عليه السلام[1]. وقد اتفق الرواة – أو كادوا يتفقون – على تقسيم العرب من حيث القدم إلى طبقات[2]:

١ – عرب بائدة.

٢ – عرب عاربة.

٣ – عرب مستعربة.

واتفقوا – أو كادوا يتفقون – على تقسيم العرب من حيث النسب إلى قسمين:

١ – قحطانيَّة، منازلهم الأولى في اليمن.

٢ – عدنانيَّة، منازلهم الأولى في الحجاز.

---

(١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، (١/ ١٣٩).

(٢) لمزيد من التفاصيل حول أقسام العرب يراجع: القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق: د. يوسف علي طويل، الطبعة الأولى، دمشق، دار الفكر، (١٩٨٧م)، (١/ ٣٦٤).

كذلك يقسم النسَّابون عدنان إلى فرعين كبيرين: ربيعة ومُضر، وكان بين القحطانيَّة والعدنانيَّة منافسة قديمة، كما كان بين ربيعة ومُضر عداء شديد، ظل قرونًا طويلة، واتفقوا على أنَّ القحطانية هم الأصل، والعدنانيَّة الفرع، منهم أخذوا العربية وبلسانهم تكلم أبناء إسماعيل بعد هجرتهم إلى الحجاز، وإسماعيل هو الجد الأكبر للعرب المستعربة[١].

انقسام العرب إلى بدو وحضر:

من المعروف أن سكان الجزيرة العربية كانوا - ولا يزالون - منقسمين إلى قسمين كبيرين: البدو والحضر. والبدو سكان الصحراء، والحضر سكان المدن. وعماد حياة البدو هو الرعي وما اتصل به، بينما يعمل الحضر في التجارة أو الزراعة أو أنواع من الصناعة ويرتبط هذا التقسيم إلى حد كبير بالطبيعة الجغرافية التي سكنها العرب، وبما لهذه الطبيعة من أثر في الحياة الفردية والجماعية للسكان القاطنين فيها. وقد كان البدو يعيشون عيشًا غير مستقر في ظروف قسوة البيئة التي وجدوا فيها نتيجة اضطرارهم الدائم إلى التنقل سعيًا وراء الأمطار وخصوبة الأرض طلبًا لعيشهم ومطعم أغنامهم.

وقد كان من نتائج هذه الأسلوب في حياة البدو أن تجمع أفرادهم في وحدات مختلفة، يدل كل منها في الغالب على حجم الوحدة التي يطلق عليها. وقد كان من أكثر هذه الأسماء شيوعًا العشيرة، والرهط، والقوم، والقبيلة، والحي[٢].

الحكم والإمارة عند العرب:

يذهب بعض الباحثين إلى أنَّ العرب قد عرفوا نوعًا من التنظيم السياسي تمثل في شخص رئيس القبيلة (الشيخ) والذي يكون كالملك والحاكم بالنسبة للقبيلة، وكان يأتي عن طريق الانتخاب وليس الوراثة، كما كان بمثابة صانع سلام، وله سلطة إعلان الحروب، وتقسيم الغنائم، وعقد التحالفات، وطرد المخالفين لنظام القبيلة والخارجين على تقاليدهم. فهو بمثابة ملك يدير مملكة رعاياها المنتمون إلى القبيلة سواء من أصلها، أو من خلال نسب مع أحد بطونها[٣].

---

(١) السيد أبو الحسن على الندوي: السيرة النبوية، لبنان، المطبعة العصرية للطباعة والنشر، (ص ٧٢).

(٢) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص ٣٣، ٣٤)، وقد أشار إلى د. عبد المنعم ماجد: التاريخ السياسي للدولة العربية، (١/ ٤٧/ ٤٩). ويراجع في هذه الأسماء: القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، مرجع سابق، (١/ ٣٦١).

(٣) يراجع في تفاصيل ذلك الرأي: د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت، (١٩٩٣م)، (٤/ ٣٤٣ - ٣٤٥). ويراجع: د. يعقوب المليجي حيث يقول: « ربَّما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى =

ويذهب آخرون إلى أن بلاد العرب لم تعرف التنظيم السياسي المستقر ولا نوعًا من الحكومات المعروفة الآن، فقد افتقروا إلى السلطة السياسية العليا في المجتمع، فلم يكن لهم قضاء يحتكمون إليه، ولا جيش يدافع عنهم ضد الأخطار الخارجية، ولا سلطة تقر الأمن والنظام الداخلي، ولكي يعد مجتمعًا ما مجتمعًا سياسيًّا؛ فإنه لا بد من توافر عناصر أساسية معينة، أهمها عنصران: التقيُّد الإقليمي؛ أي ارتباط الجماعة بإقليم معين ارتباطًا يُفضي إلى ظهور مفهوم الوطن بما يتبعه من شعور الأفراد بواجب المحافظة على الوطن والدفاع عنه، والعنصر الثاني: ظهور السلطة السياسية التي تحتكر القوة الفعلية والشرعية في هذا المجتمع[1]، وهذان العنصران لم يتوافرا في المجتمعات العربية في جزيرة العرب.

والحق فإن هذا الرأي - القائل بعدم معرفة العرب للتنظيم السياسي - وإن كان يصلح أن يطلق على المجتمعات البدوية أو العرب الرحَّل الذين لا يقطنون إقليمًا معينًا وإنَّما يدورون حيث يكون العشب والمرعى، فإنَّ هذا لا يصلح أن يطلق على أهل الحضر من العرب. فقد عرفت المجتمعات العربية نظمًا أشبه بالممالك والإمارات، وإن كانت في غالبها تدين لممالك الفرس والروم، إلا أنَّها على كل حال تعتبر تنظيمات سياسية شبه مستقلة.

وعلى هذا فإن الجزيرة العربية قد شهدت نوعين من الحكومات:

١ - سلطة الملوك، وقد وجدت في اليمن، والشام، والحيرة، وغيرها من البلدان، وإن

= أنَّ العرب لم يعرفوا النظم السياسية إلا في شمال الجزيرة العربية وجنوبها في ذلك العهد البعيد، حيث قامت بعض الممالك، أمَّا في وسط الجزيرة وفي البادية على وجه العموم حيث حياة البدو الرحل فليس ثمَّة وجود للنظم السياسية، وهذا خطأ بغير شك، فينبغي أن نذكر أنَّ الدولة ليست هي الصورة الوحيدة للنظام السياسي، فالواقع أنَّه حيثما وجدت الجماعة البشرية، فيجب أن يوجد معها النظام السياسي المناسب لها سواء كان هذا النظام إمارة أو قبيلة أو عشيرة. مبدأ الشورى في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٦٢، ٦٣).

(١) يراجع: د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٣٥)، مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ١٨٥)، د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة، (ص ٤٤ - ٥٢). ويقول توماس أرنولد: « لم يكن يوجد إطلاقًا أي منهج منظم للإدارة أو القضاء كالذي نعرفه عن فكرة الحكومة في العصر الحديث. كانت كل قبيلة أو عشيرة تؤلف جماعة منفصلة مستقلة تمام الاستقلال، وينسحب هذا الاستقلال أيضًا على أفراد القبيلة، فكل فرد منهم لا يعتبر زعامة شيخ القبيلة أو سلطته إلا رمزًا لفكرة قبيلته. وأبعد من هذا أنَّه لم يكن هناك نظام لتنقل سلطة الرئيس، إذ كان يختار لها غالبًا أكبر الأفراد سنًّا، وأكثرهم مالًا، وأعظمهم نفوذًا، وأجدرهم بكسب الاحترام الشخصي. وإذا ما تضخمت قبيلة تشعبت فروعًا كثيرة، يتمتع كل منها بحياة منفصلة ووجود مستقل، ولا تتحد إلا في ظروف غير عادية، اشتراكًا في الدفاع عن القبيلة أو قيامًا بغارات بالغة الخطورة ». الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، القاهرة، مكتبة النهضة، (١٩٧٠م)، (ص ٥١، ٥٢).

كان ملوكها غير متوجين.

٢ - رؤساء القبائل والعشائر، وقد كان لهم نفس سلطان الملوك في قبائلهم وعشائرهم.

ولا يعنينا هنا استعراض هذه الحكومات ولا الحالة السياسية للممالك والقبائل، وإنَّما يعنينا فقط الوقوف على الوضع السياسي في الحجاز، وتحديدًا مكة المكرمة، منشأ الإسلام وميلاد النبي ﷺ.

نظام الحكم في مكة:

ظلت السيادة في مكة والولاية على البيت الحرام في يد قبيلة خزاعة لأكثر من ثلاثمائة عام، أمَّا قريش فقد كانت تقيم خارج مكة وفي البادية القريبة منها، وقد ظل الحال كذلك حتى قويت قريش وتغلبت على خزاعة في القرن الخامس الميلادي. فاستولى قصي بن كلاب على أمر مكة والبيت الحرام سنة (٤٤٠م/ ١٨٩ق.هـ) من يد خزاعة وأجلاهم عنها بما كان له من العصبية، فرحلت خزاعة ونزلت في بطن مر (وادي فاطمة). ومن ثَمَّ عظم نفوذه واجتمعت له السقاية والحجابة والرفادة واللواء، ولم تجتمع في رجل من قبله[1].

وعند استعراض هذه المناصب نجد أنَّها يغلب عليها الطابع الديني، وربَّما كان هذا بسبب وجود الكعبة كبيت مقدس له مكانته الدينية في نفوس العرب كافَّة، وكانوا يحجون إليها، مما أوجب على أهلها استقبال الحجيج وتهيئة البلد الحرام لذلك. وهذه المناصب هي:

١ - الحجابة والسدانة: وهي حجابة الكعبة، فلا يفتح بابها إلا هو، وهو الذي يلي أمر خدمتها وسدنتها، وقد جعل قصي أمر الحجابة والسدانة إلى ابنه عبد الدار.

٢ - السقاية والعمارة: السقاية تقديم الماء إلى الحجاج، وقد كان من عادة أهل مكة أن يملأوا أحواضًا بماء من بئر زمزم يحلِّونها بشيء من التمر والزبيب، فيشرب منها الناس.

أما العمارة فهي منع الناس أن يتكلموا في المسجد الحرام بهجر أو رفث، أو أن يرفعوا أصواتهم.

٣ - الرفادة: فكانت خرجًا تخرجه قريش في كل موسم من أموالها إلى قصي ابن كلاب، فيصنع به طعامًا للحجاج فيأكله من لم يكن له سعة ولا زاد. وذلك أنَّ قصيًّا فرضه على

---

(١) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي الاجتماعي، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، دار الجيل، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (١٩٩٦م)، (١/ ٤١، ٤٢).

قريش، فقال لهم حين أمرهم به: « يا معشر قريش، إنّكم جيران اللَّه وأهل بيته وأهل الحرم، وإن الحاج ضيف اللَّه وزوار بيته وهم أحقُّ الضيف بالكرامة، فاجعلوا لهم طعامًا وشرابًا أيام الحج حتى يصدروا عنكم » ففعلوا[1].

٤ - اللواء: فكانت لا تعقد راية ولواء لحرب إلا بيده ثم بني عبد الدار من بعده.

٥ - دار الندوة: وهي دار مشورتهم، وقد بناها قصي إلى جوار الكعبة، ولم تقف أهميَّة هذه الدار على المشورة السياسية فحسب، بل كان لها مهام أخرى، إذ كانت تخرج منها وتفد إليها قوافل التجارة، وفيها تعقد رايات الحرب، وفيها أيضا يزوجون بناتهم.

وكانت لقريش مناصب أخرى سوى هذه المناصب وزعوها فيما بينهم، وكونوا بها دويلة - بل بتعبير أصح شبه دويلة ديمقراطية - وكانت لهم من الدوائر والتشكيلات الحكومية ما يشبه في عصرنا هذا دوائر البرلمان ومجالسها، وهذه لوحة من تلك المناصب[2]:

١ - الإيسار: أي تولية قداح الأصنام للاستسقام، كان ذلك في بني جمح.

٢ - تحجير الأموال: أي تنظيم القربات والنذور التي كانت تهدى إلى الأصنام، وكذلك فصل الخصومات والمرافعات، وكان ذلك في بني سهم.

٣ - الشورى: وكانت في بني أسد.

٤ - الأشناق: أي تنظيم الديات والغرامات، وكان ذلك في بني تميم.

٥ - العقاب: أي حمل اللواء القومي، وكان ذلك في بني أمية.

٦ - القبة: أي تنظيم المعسكر، وكذلك قيادة الخيل، وكان في بني مخزوم.

٧ - السفارة: وكانت في بني عدي.

المطلب الثاني

العصبيّة القبلية عند العرب

مما يقربنا أكثر عند دراسة الحزبية والتحزُّبات عند العرب، دراسة العصبية القبليّة؛

(١) ابن هشام: السيرة، مرجع سابق، (١/ ١٢٩).

(٢) الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: الرحيق المختوم، الطبعة السابعة عشرة، المنصورة، دار الوفاء، (٢٠٠٥م)، (ص ٣٧)، ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق: د. عبد المجيد الترحيني، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٩٧م)، (٣/ ٢٦٦ - ٢٦٨).

ذلك أنَّ العصبية فضلًا عن أنها نوع من التحزُّبات الاجتماعية، فهي كذلك مُدلَّة على الطبيعة العربية من ناحية قابليتها للأحزاب وعدم قابليتها لها.

والعصبية في اللغة: مأخوذة من « العصب » وهو الطي والشد. وعصب الشيء يعصبه عصبًا: طواه ولواه وشدَّه. والتعصب: المحاماة والمدافعة. والعصبة: الأقارب من جهة الأب؛ لأنهم يعصبونه ويعتصب بهم: أي يحيطون به ويشتد بهم، والعصبة والعصابة: الجماعة؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ ﴾ [يوسف: ٨]. والعصبيُّ: من يعين قومه على الظلم، ومن يغضب لعصبته ويحامي عنهم[١].

والعصبية كما ذكر ابن منظور: « أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته، والتألب معهم على ما يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين »[٢] وعرفها ابن خلدون بأنها: « النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة... ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه »[٣].

وأصل قيام العصبية - كما يذهب ابن خلدون - إنَّما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه؛ ذلك أنَّ صلة الرحم (أمر) طبيعي في البشر إلا في الأقل... فإنَّ القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك[٤].

لكن ربَّما وجدت بعض العصبيات القبلية بين قبائل لا تجمعهم نسب ولا قرابة، كأن تجتمع عدة قبائل وأفخاذ لا يجمعها جسد واحد، بل ربما يصل الأمر أن يكون بعضها قحطانية، وبعضها عدنانية، فتجتمع في اسم جديد، وكيان جديد مؤلف من عدة قبائل مختلفة، لا يجمعها جد ولا حد، والغالب في هذه الأحلاف أن يكون سبب حلفها، هو اجتماعها في مكان واحد، أو اشتراكها في أحداث ووقائع معينة، ومثال ذلك قبائل تنوخ والعتق وغسان. فهذه القبائل قائمة على الأحلاف لا يجمعها جد ولا حد.

قال ابن حزم: « وجميع قبائل العرب فهي راجعة إلى أب واحد حاشى ثلاث قبائل، هي تنوخ والعتق وغسان » وقال بعد الكلام عن هذه القبائل: « فهم من بطون شتى »[٥].

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، (١/ ٦٠٢)، الأزهري: تهذيب اللغة، (٣/ ١٥٧)، ابن الأثير: النهاية في غريب الأثر، (٣/ ٤٨٢).

(٢) ابن منظور: لسان العرب، (١/ ٦٠٢).

(٣) مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، (ص ١٧١).

(٤) المرجع السابق، (ص ١٧١).

(٥) جمهرة أنساب العرب، تحقيق: أ. عبد السلام هارون، الطبعة الخامسة، دار المعارف، (٢/ ٤٦١، ٤٦٢).

فالعصبيَّة وليدة ضرورة من ضرورات حياة أبناء المجتمع القبلي « لأنَّ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكِنِّ والدِّفاءة، إنَّما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك »(١) إذ لا بقاء للقبيلة إلا بعصبيَّة تصون القبيلة كيانها عن طريقها، وتذود عن حماها، وترعى مصالحها في مجتمع تسوده شرعة تنازع البقاء، فهي كما يقول ابن خلدون: « نتيجة للحياة التي يحياها الإنسان؛ ولذا نرى الطابع الذي يطبع الحياة العربية هو هذه النزعة التي اقتضاها نكد عشيهم، وشظف أحوالهم، وسوء موطنهم، وتنقلهم من بقعة لأخرى، فخلقت هذه الحياة بينهم إلفًا وتعصبًا »(٢).

ولعل أوضح مميزات هذه الرابطة العصبية هي أنَّها ليست فقط بين فرد وآخر داخل العصبة، بل هي في الدرجة الأولى رابطة بين الفرد والمجموعة. إنَّ الفرد هنا يذوب في العصبة عندما تتعرض لخطر ما، كما أنَّ العصبة نفسها تتقمص الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه. وهكذا فالفرد عندما يتعصب بعصبية إنَّما يتعصب لنفسه باعتبارها هي إياه، وبالمثل فإنَّ العصبة عندما تهب لمناصرة أحد أفرادها والتعصب له، إنَّما تتعصب في الحقيقة لنفسها، وذلك باعتبار أن الفرد هو هي »(٣).

وقد اتخذت العصبية لدى القبائل العربية مظاهر مختلفة لجهة ضيق حدودها أو اتساعها، فقد كانت ضيقة الحدود عند نشوب الحروب بين بطون تمت إلى قبيلة واحدة(٤) على رغم شعورها بوحدة نسبها، فكانت العصبية للرهط والبطن تطغى على العصبية الجامعة للقبيلة، ومنها تلك الحروب التي نشبت بين بطون بني عدوان وكادت تؤدي إلى فناء هذه القبيلة. وكانت حدودها تتسع كالعصبية لقيس كلها أو لمضر أو لربيعة(٥).

---

(١) مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، (ص ١٦١).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٧٢)، ويراجع: فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية في الإسلام منذ عهد الرسول ﷺ حتى عصر بني أمية، بيروت، دار الفكر اللبناني، (ص ٣٩، ٤٠).

(٣) فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية، (ص ٤٤).ولمزيد من التفاصيل حول العصبية عند العرب يراجع: د. محمد عابد الجبري: العصبية والدولة، الطبعة الخامسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (ص ١٦٣ - ١٧٨). ولمزيد من التفاصيل حول حكم الإسلام في العصبيَّة يراجع: د. خالد الجريش: العصبية القبلية من المنظور الإسلامي، الرياض، مؤسسة الجريشي، (ص ٤٣).

(٤) فالعرب عند علماء الأنساب على ست طبقات: شعب، وقبيلة، وعمارة، وبطن، وفخذ، وفصيلة... فمضر شعب، وكنانة قبيلة، وقريش عمارة، وقصي بطن، وهاشم فخذ، وبنو العباس فصيلة السمعاني: الأنساب، تحقيق: عبد اللّـه البارودي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجنان، (١٩٨٨م)، (١/ ٢٨).

(٥) د. محمد عابد الجبري: العصبية والدولة، مرجع سابق، (ص ١٦٨).

إذًا فالإنسان العربي في بيئته القبليَّة قد اعتاد على العصبيَّة وألفها، أو بالأحرى كانت العصبية من لوازم حياته، حتى إنَّه كان يتعصب بدءًا لأهله وأسرته، ثم لعشيرته، وأخيرًا لقبيلته. هذا على مستوى الإنسان الفرد وانتمائه، كذلك فإنَّ الأسرة تتعصب للعشيرة والقبيلة، وكذلك نجد بعض القبائل تتحالف معًا لتكوِّن عصبة واحدة، وأشهر هذه العصبات ما كان من قبيلة صغيرة تريد أن تحتمي بأخرى كبيرة، فتدخل تحت لوائها وتتعصب لها.

هذه العصبيَّة وإن كانت بعيدة عن الأحزاب السياسية، إذ لا حاجة للعربي البدائي للحزب بمعناه السياسي إذ لا يوجد نظام سياسي أصلًا، إلا أنَّ هذه العصبيات تُنبئ عن تقبل العرب والعقلية العربية لفكرة التجمعات، وإذا كان العربي كي يدفع عن نفسه وأهله الهلاك قد انضوى تحت عشيرة وقبيلة وتعصب لها. وقد اتخذ هذه العصبية وسيلة لحمايته وتوفير الأمن والغذاء، فإنَّه قد يتقبل الفكرة نفسها إذا كان يعيش في نظام سياسي وله حاجات سياسية.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

التحالفات السياسية عند العرب

إذا كان المجتمع العربي لم يعرف التنظيم السياسي بمعناه الدقيق، كذلك فإنَّه لا يعرف التحالفات السياسية أيضًا بمعناها الدقيق، لكن من الممكن القول أنه شهد بعض التحالفات المنعقدة على أساس قريب من السياسة، مما يمكن أن يطلق عليها تحالفات سياسية على سبيل التقريب أو المجاز.

ومن أهم التحالفات التي شهدتها العرب وعُدَّتْ من أيامهم العظام، حلف المطيبين وحلف الفضول.

ومما ذكر المؤرخون في شأن حلف المطيبين[1]، أنه لما أعطى قصي ولده عبد الدار من الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء، اجتمع هاشم وعبد شمس والمطلب ونوفل بني عبد مناف بن قصي ورأوا أنَّهم أحق بذلك من بني عبد الدار لشرفهم عليهم ولفضلهم في قومهم، وأرادوا أخذ ذلك منهم، فتفرقت عند ذلك قريش؛ فكانت طائفة

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد اللّـه القاضي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٨٧م)، (١/ ٣٥٠، ٣٥١)، ابن كثير: البداية والنهاية، (٢/ ٢٦٦)، ابن خلدون: التاريخ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (٢/ ٣٣٦).

مع بني عبد مناف، وطائفة مع بني عبد الدار يرون أنه لا يجوز أن يؤخذ منهم ما كان قصي جعله لهم؛ إذ كان أمر قصي شرعًا متبعًا، معرفة منهم لفضله، وتيمنًا بأمره.

وكان صاحب أمر بني عبد مناف بن قصي عبد شمس لأنه كان أكبرهم، وكان صاحب بني عبد الدار الذي قام في المنع عنهم عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار، فاجتمع بنو أسد بن عبد العزى بن قصي، وبنو زهرة بن كلاب، وبنو تميم بن مرة، وبنو الحارث بن فهر بن مالك بن النضر مع بني عبد مناف، واجتمع بنو مخزوم، وبنو سهم، وبنو جمح، وبنو عدي بن كعب مع بني عبد الدار، وخرجت عامر بن لؤي ومحارب بن فهر من ذلك فلم يكونوا مع أحد الفريقين.

وعقد كل طائفة بينهم حلفًا مؤكدًا على أن لا يتخاذلوا، ولا يسلم بعضهم بعضًا « ما بل بحر صوفة ». فأخرجت بنو عبد مناف بن قصي جفنة مملوءة طيبًا، فوضعوها في المسجد وغمسوا أيديهم فيها وتعاهدوا وتعاقدوا ومسحوا الكعبة بأيديهم توكيدًا على أنفسهم، فسموا بذلك المطيبين.

وتعاقد بنو عبد الدار ومن معهم من القبائل عند الكعبة على أن لا يتخاذلوا ولا يسلم بعضهم بعضًا. فسموا الأحلاف، ثم تصافُّوا للقتال، وأجمعوا على الحرب. فبينما هم كذلك إذا تداعوا للصلح على أن يُعطَى بنو عبد مناف السقاية والرفادة وأن تكون الحجابة واللواء والندوة لبني عبد الدار فاصطلحوا، ورضي كل واحد من الفريقين بذلك.

أما حلف الفضول[1]، فكان أول من تكلم به ودعا إليه، الزبير بن عبد المطلب، وكان سببه أنَّ رجلًا من زبيد قدم مكة ببضاعة، فاشتراها منه العاص بن وائل، فحبس عنه حقه، فاستعدى عليه الزبيدي الأحلاف؛ عبد الدار ومخزومًا وجمحًا وسهمًا وعدي بن كعب، فأبوا أن يعينوا على العاص بن وائل وزبروه - أي انتهروه - فلما رأى الزبيدي الشر، أوفى على أبي قبيس عند طلوع الشمس وقريش في أنديتهم حول الكعبة - فنادى بأعلى صوته:

يا آل فهر لمظلوم بضاعته ... ببطن مكة نائي الدار والنفر

ومحرم أشعث لم يمض عمرته ... يا للرجال وبين الحِجْر والحَجَر[2]

إن الحرام لمن تمت كرامته ... ولا حرام لثوب الفاجر الغدر

---

(١) يراجع: ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، (٢/ ٣٥٦)، ابن هشام، السيرة، (١/ ١٣٠)،

(٢) الحجر الأولى: بكسر الحاء وسكون الجيم: جانب الكعبة من جهة الشمال ضمن الحطيم، والثانية: الحَجَر بفتح الحاء والميم: أي الحجر الأسود الذي يستلمه الحجيج عند طوافهم.

فقال في ذلك الزبير بن عبد المطلب وقال: ما لهذا مترَك، فاجتمعت هاشم وزهرة وتيم ابن مرة في دار عبد اللَّه بن جدعان، فصنع لهم طعامًا وتحالفوا وتعاهدوا ليكونُن يدًا واحدة مع المظلوم على الظالم، حتى يؤدي حقه « ما بل بحر صوفة »[١]. و« ما رسى ثبير وحراء مكانهما »، وعلى التأسي في المعاش. فسمَّت قريش ذلك الحلف حلف الفضول.

والذي يعنينا في هذه التحالفات ليس التجمُّع في حد ذاته، وإن كان هذا مفيدًا في دراسة تاريخ الظاهرة الحزبية، وإنَّما الذي يعنينا، الهدف الذي قام على أساسه الحلف.

فإذا كانت مناصب الرفادة والسقاية والحجابة والندوة واللواء، تُعد بمثابة مناصب سياسية، وإن كانت لا تخلو من مسحة دينية، فإنَّ المنافسة على هذه المناصب – وهو الهدف الذي أسس عليه الحلف – تُعدُّ منافسة سياسية، على حسب السياسة المتوفرة في هذا الوقت. هذا بالنسبة لحلف المطيبين.

أما حلف الفضول وإن كان لا يرقى لأن يكون تحالفًا سياسيًّا، إلا أنَّه يمس بالفعل جانبًا من السلطة السياسية وهي السلطة القضائية[٢]، فقيام الحزب أساسًا للانتصاف للمظلوم وهو عمل القضاء، يمكن أن يجعل منه حلفًا سياسيًّا[٣].

على أنَّ هذه التحالفات لا يمكن أن نخلص منها أنَّ العرب قد عرفوا الأحزاب السياسية ومارسوها، ولا أنهم قد عرفوا التنظيمات السياسية[٤]. ولكنَّ الذي نخلص منها هو القابلية لهذه التحزُّبات، وإن كانت في جلها تحزبات بدائية تفرضها الطبيعة الحياتية والعوامل القبلية، ومدنية الإنسان أولًا وأخيرًا.

* * *

---

(١) ما بل بحر صوفة: يعني الأبد، أي ما قام في البحر ماء ولو قطرة.

(٢) ذكر الإمام الماوردي قصة حلف الفضول استشهادًا بها في باب ولاية المظالم. يراجع: الأحكام السلطانية، (ص ١٠٥، ١٠٦).

(٣) قد ذهب إلى اعتبار حلف الفضول نوعًا من التنظيم السياسي كل من: منير العجلاني: عبقرية الإسلام وأصول الحكم، (ص ٨٧)، د. عبد المنعم ماجد: التاريخ السياسي للدولة العربية، (ص ٨٣). يراجع: د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، هامش رقم « ٢ » (ص ٣٩).

(٤) يذهب د. محمد سليم العوا إلى أن عقد حلف الفضول – في حد ذاته – يعدُّ دليلا على غياب أي سلطة سياسية عن المجتمع المكي قبل الإسلام. إذ لو وجدت هذه السلطة لما كان ثمَّة مكان لعقد مثل هذا الحلف، الذي ضم خمسًا فقط من قبائل قريش دون سائر القبائل، المرجع السابق، (ص ٣٩)، وفي هذا يقول الماوردي: وكانت قريش في الجاهلية حين كثر فيهم الزعماء وانتشرت فيهم الرياسة وشاهدوا من التغالب والتجاذب ما لم يكفهم عنه سلطان قاهر، عقدوا حلفًا على رد الظالم وإنصاف المظلوم من الظالم. الأحكام السلطانية، (ص ١٠٤، ١٠٥).

المَبْحَثُ الثَّاني

ظهور الحزبية في الإسلام

من خصائص الدعوة الإسلامية التي لا يُختلف حولها، أنها دعوة موحِّدة مجمِّعة، تنبذ التفرق، وتظاهر العصبية والحزبية؛ لذا فإن المبادئ الإسلامية في روحها تقصد التجميع والتوحيد، سواء بين الأفراد أو بين القبائل.

فالإسلام يدعو إلى المساواة[(١)] بين الأفراد وأنَّه لا فرق بين حر ولا عبد، ولا أسود ولا أبيض إلا بالتقوى وأنَّ الناس كلهم مردهم إلى آدم عليه السلام ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣]. ويدعو إلى المؤاخاة والمؤازرة: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات: ١٠] ويدعو إلى نبذ الجاهليَّة ونزعاتها وإلى التخلي عن الروح القبليَّة « مَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ: يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً، فَقُتِلَ؛ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ »[(٢)].

وإذا كان العهد المكي كان مجرَّد إرساء قواعد ومبادئ نظرية، أو كانت تطبق على نطاق ضيق حيث ضعف عدد المسلمين، وضعف تأثيرهم، فإنَّ العهد المدني لم يكن كذلك، إذ بدأ النبي ﷺ في تطبيق هذه المبادئ بمجرد هجرته إلى المدينة، إذ آخى بين المهاجرين والأنصار، فقطع بذلك حزبية كل فريق على حدة، ووصل الانتماءات القبلية لتصبح انتماءات دينية. بعد ذلك وضع دستور المدينة ليجمع قبائل المدينة على اختلاف مللهم تحت دولة واحدة كما يقول السيد توماس أرنولد[(٣)] ناقلًا عن

---

(١) يراجع: توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام (ص ٦١) حيث يقول: « كانت المساواة بين المؤمنين في الإسلام، وما ساد بينهم جميعًا من أخوة مشتركة، لا تسمح بوجود فوارق بين عربي وعجمي أو بين حر وعبد ممن اعتنقوا الإسلام، فكرة عارضت في الصميم نعرة الشعور القبلي عند العرب الذي بنى احترامه الشخصي على شهرة أجداده، وأخذ يقتدي بهم في إثارة النزاع الدموي الدائم الذي كان يلتمس فيه اللذة والسرور.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، (٣/ ١٤٧٦/ ح ١٨٤٨).

(٣) توماس ووكر آرنولد (١٨٦٤ - ١٩٣٠م) مستشرق إنكليزي متعاطف مع الإسلام، تعلم في كمبردج، وعين مدرسًا في كلية عليكره بالهند سنة (١٨٨٨م) فأستاذًا للفلسفة في لاهور، فرئيسًا للكلية الشرقية في جامعة البنجاب. وعاد إلى لندن، فعين أستاذًا للعربية في جامعتها سنة (١٩٠٤م) فمديرًا لمعهد الدراسات الشرقية، وزار مصر قبيل وفاته. له كتب بالإنكليزية في (تعاليم الإسلام) و (المعتزلة) و (الخلافة) وقد ترجم الأخير إلى العربية وطبع. الزركلي: الأعلام، (٢/ ٩٤)، د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، الطبعة الثالثة، بيروت، دار العلم =

فون كريمر[1]: « جمعت فكرة الدين المشترك - تحت زعامة واحدة - شتى القبائل في نظام سياسي واحد؛ ذلك أنَّ النظام الذي سرت مزاياه في سرعة تبعث على الدهشة والإعجاب، وإنَّ فكرة واحدة كبرى هي التي حققت هذه النتيجة تلك هي مبدأ الحياة القومية في جزيرة العرب الوثنية. وهكذا كان النظام القبلي لأول مرة وإن لم يقض عليه نهائيًا (إذ كان ذلك مستحيلًا) شيئًا ثانويًا بالنسبة للشعور بالوحدة الدينية »[2].

وبهذا أصبحت المدينة المنورة - يثرب في السابق - عبارة عن دولة مصغرة، لا تسمح بالقبليَّات والعصبيَّات؛ ولذلك لما أراد أحد الأنصار إحياء هذا العهد البائد، والدعوى إلى العصبية نهاهم النبي ﷺ وزجرهم، كما حدَّث جابر بن عبد اللَّه ﷺ قال: كنا مع النبي ﷺ في غزاة، فكسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار. فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فقال النبي ﷺ: « مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ؟! » قالوا: يا رسول اللَّه كسع رجل من المهاجرين، رجلًا من الأنصار. فقال: « دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ »[3].

كذلك فقد حرص النبي ﷺ على التحذير من الدعوة القبلية في بعض الكتب والعهود التي وجهها إلى القبائل ودعا إلى تغليب داعي الدين على العصبيَّة[4]. ففي عهده إلى بني الحارث بن كعب قال: « وينهى إذا كان بين الناس هيج عن الدعاء إلى القبائل والعشائر، وليكن دعاؤهم إلى اللَّه وحده لا شريك له، فمن لم يدع إلى اللَّه ودعا إلى القبائل والعشائر فليقطعوا بالسيوف حتى تكون دعواهم إلى اللَّه وحده لا شريك له »[5].

إذن فعهد النبي ﷺ في مرحلتيه المكية والمدنية لم يشهد تحزبات ولا فرق، وإن كان قد شهد بعض الاختلافات كما حدث في صلح الحديبية، وإنفاذ جيش أسامة، إلا أنَّها سرعان ما هدأت ولم ينشأ عنها فرق ولا أحزاب. اللَّهم إلا ما كان من بعض المنافقين الذين كونوا تكتلًا خفيًا من خلاله يحاربون الدعوة الإسلامية[6] وقد اتخذوا له مقرًّا

= للملايين، (١٩٩٣م)، (ص ٩، ١٠).

(١) مستشرق نمساوي، جمع بعض أشعار أبي العلاء المعري في كتاب أسماه « أشعار أبي العلاء الفلسفية ».

(٢) الدعوة إلى الإسلام، مرجع سابق، (ص ٧٠).

(٣) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية (٣/ ١٢٩٦/ ح ٣٣٣٠)، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالمًا أو مظلومًا (٤/ ١٩٩٨/ ح ٢٥٨٤).

(٤) فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٥٠).

(٥) ابن هشام: السيرة النبوية، مرجع سابق، (٢/ ٥٩٤).

(٦) وردت كثير من آيات القرآن الكريم تدل على أن المنافقين كانوا يمثلون تجمعًا له أهداف يدعون إليها، ولعل =

خاصًا لا ينبع عن اتجاههم وهو المسجد، ولكن اللَّه قد فضحهم وفض جمعهم كما قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (١٠٧) لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ ﴾ [التوبة: ١٠٧، ١٠٨].

كذلك فإننا نجد من يزعم بأنَّ فرقة الشيعة إنَّما تكونت وظهرت في عهد النبي ﷺ. فيقول النوبختي[١]: فأول الفرق « الشيعية » وهي فرقة علي بن أبي طالب، المسمون « شيعة علي » في زمان النبي ﷺ وبعده، معروفون بانقطاعهم إليه، والقول بإمامته، منهم المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، وأبو جندب بن جنادة الغفاري، وعمَّار بن ياسر وغيرهم ممن وافقت مودته علي ﷺ[٢].

ويقول محمد الحسين آل كاشف الغطاء: « إن أوَّل من وضع بذرة التشيُّع - وضعت مع حقل الإسلام - هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية، يعني إنَّ بذرة التشيُّع وضعت مع بذرة الإسلام، جنبًا إلى جنب، وسواء بسواء ولم يزل غارسها يتعاهدها بالسقي والعناية، حتى نمت وأزهرت في حياته ثم أثمرت بعد وفاته »[٣].

ويستشهد القائلون على قولهم بما رواه السيوطي في كتاب: « الدر المنثور في تفسير كتاب اللَّه بالمأثور »[٤] في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴾ [البينة: ٧] قال: أخرج ابن عساكر عن جابر بن عبد اللَّه قال: كنَّا عند النبي ﷺ فأقبل علي عليه السلام فقال النبي ﷺ: « والذي نفسي بيده إنَّ هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة »[٥]،

=هذا هو السر في التعبير عنهم في جميع الآيات بلفظ الجمع ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [التوبة: ٦٧]. وقوله تعالى: ﴿ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الأحزاب: ٦٠].

(١) الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي: فلكي عارف بالفلسفة من أهل بغداد، من كتبه: « فرق الشيعة » و « الآراء والديانات » كبير لم يتمه و « الفرق والمقالات ». الزركلي: الأعلام، (٢/ ٢٢٤).

(٢) فرق الشيعة، تحقيق: د. عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشاد، (ص ٢٨ - ٢٩).

(٣) أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، (١٩٩٠م، ص ١١٨).

(٤) تحقيق: د. عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، (٢٠٠٣م)، (١٥/ ٥٧٧، ٥٧٨).

(٥) الحديث ضعيف، فمن رواته أبو هارون العبدي، قال عنه ابن حجر: متروك ومنهم من كذَّبه، شيعي، وقال=

وأخرج ابن عدي عن ابن عباس قال: لما نزلت ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴾ [البينة: ٧] قال رسول الله ﷺ لعلي: « هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين »(١). وأخرج ابن مردويه عن علي قال: قال لي رسول الله ﷺ: « ألم تسمع قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴾؟ أنت وشيعتك وموعدي وموعدكم الحوض إذا جئت الأمم للحساب، تدعون غرًّا محجلين ».

وإذا تجاوزنا الضعف الواضح في هذه الأحاديث التي اعتمدها أصحاب هذا الرأي كدليل على حدوث الفِرَق في عهد النبي ﷺ فإن هذه الأحاديث - إذا افترضنا صحتها - « ليس معناها ظهور فرقة دينية بحيث كان المسلمون فريقين نظير ما حدث بعد ارتحال النبي ﷺ وقد تقدم أنَّ في عصر الرسول ﷺ ظهر بعض الاختلافات والآراء حول بعض المسائل لكن لم تؤد إلى حدوث الفرق، فلا غرو في القول بأنَّ هناك عددًا من الصحابة كان لهم اتصال وارتباط وثيق بعلي بن أبي طالب لما يشاهدونه من فعل النبي ﷺ ويستمعون من قوله في حق علي ما يدل بوضوح على عناية خاصة من صاحب الرسالة بمن تربى في حجره من حين صغره.

نعم لم يكن قائد المسلمين وإمامهم وقدوتهم والمرجع في منازعتهم آنذاك إلا النبي ﷺ، فلم يكن هناك مذهب، ورئيس مذهب أو مؤسس فرقة »(٢).

على أنَّ الذي يعنينا هنا ليس نشأة الشيعة، وإنَّما حدوث الفرق في عهد النبي ﷺ، والواضح أنَّه لم تظهر الفرق والتحزُّبات في عهد النبي ﷺ ولم توجد بوادر لها، « فالمسلمون ظلوا حتى وفاة النبي ﷺ على منهاج واحد في أصول الدين وفروعه، غير من أظهر وفاقًا وأضمر نفاقًا »(٣) فقد كان النبي ﷺ أمنًا لأمته من التحزُّب، وسلامًا من التفرُّق، فكل خلاف إليه مردُّه، وكل حكم فهو مرجعه، وكان مرضيًّا بين أصحابه في

=أبو زرعة: ضعيف الحديث.

(١) الحديث ضعيف، فطريقه جابر الجعفي، قال عنه ابن حجر: ضعيف رافضي، وقال ابن عدي: أقرب إلى الضعف منه إلى الصدق.

(٢) علي الرباني الكلبايكاني: بحوث مقارنة في العقائد الإسلامية، منشور على موقع
www.mazaheb.com/webul/booktextview.php? projectname=mazaheb&textid= (167) & bookId= (43)&subject= (26).

(٣) يراجع: الإمام عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، الطبعة الثانية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، (١٩٩٧م)، (ص ١٢).

حكمه، ومطاعًا في أمره، وهو ﷺ جامع لأمر السياسية، والتشريع، والقضاء فلا ينازَع في ذلك.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

اجتماع السقيفة ومولد الحزبية السياسية

مضى زمن النبي ﷺ بعيدًا عن التحزُّبات، ولما التحق ﷺ إلى الرفيق الأعلى ولم يكن قد عهد إلى من يخلفه، أو يعيِّن خليفة بعده، اقتضاءً لمبدأ الشورى، وترك الأمر لاختيار المسلمين. فإنَّ المسلمين قد اختلفوا حول هذا الأمر - أمر الخلافة - وإلى من يملِّكُونه أمرهم.

هذا كان أول خلاف سياسي[1] بعد وفاة النبي ﷺ كما ذكر الأشعري[2]: « أوَّل ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة »[3] ويذكر الشهرستاني[4] أنَّ أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان »[5].

فقد حكى مدونو التاريخ أن النبي ﷺ لما قُبِض اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: نولي هذا الأمر بعد محمد ﷺ سعد بن عبادة، ووافقهم سعد على

---

(١) اختلف أصحاب النبي ﷺ في موته فقال عمر ﷺ: من قال إن محمدًا قد مات قتلته بسيفي هذا، وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى ﷺ، وأثبت أبو بكر ﷺ موته ﷺ وتلا قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِين مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٤٤]. فرجع الصحابة إلى قوله. كذلك اختلفوا في موضع دفنه ﷺ؛ أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة، وأراد أهل المدينة دفنه بها، وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس، ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روي عنه ﷺ: « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ٢٣). ولهذا فإنَّ الخلاف حول مسألة الإمامة لم يكن أول خلاف بعد موته ﷺ وإنَّما كان أول خلاف ذا صفة سياسية.

(٢) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٢٤هـ) مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، ولد في البصرة، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم، وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها « إمامة الصديق » و« الرد على المجسمة » و« مقالات الإسلاميين » و« الإبانة عن أصول الديانة » . الزركلي: الأعلام، (٤/ ٢٦٣)، ابن العماد: شذرات الذهب، (٤/ ١٢٩ - ١٣٢).

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث، (ص ٢).

(٤) محمد بن عبد الكريم، أبو الفتح الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨هـ) كان إمامًا في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. من كتبه: « الملل والنحل، و « نهاية الإقدام في علم الكلام » و « الإرشاد إلى عقائد العباد » و « تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام ». الزركلي: الأعلام، (٦/ ٢١٥)، ابن العماد: شذرات الذهب، (٦/ ٢٤٦، ٢٤٧).

(٥) الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، (١٤٠٤هـ)، (١/ ٢٤).

ذلك وخطب فيهم، فقال بعد أن حمد اللَّه وأثنى عليه: « يا معشر الأنصار؛ لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب... فرزقكم اللَّه الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه... حتى استقامت العرب لأمر اللَّه طوعًا وكرهًا.. وحتى أثخن اللَّه ﷻ بكم الأرض ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفاه اللَّه وهو عنكم راض؛ وبكم قرير العين. استبدُّوا بهذا الأمر فإنَّه لكم دون الناس »[١].

وأتى عمر بن الخطاب ﷺ الخبر، فأرسل إلى أبي بكر الصديق ﷺ وأعلمه، فمضيا مسرعين نحوهم؛ فلقيا أبا عبيدة بن الجراح، فتماشوا ثلاثتهم حتى وصلوا إلى السقيفة.

وأراد عمر ﷺ أن يتكلم، فأسكته أبو بكر وخطب الناس وذكر فضل المهاجرين وسابقتهم ومواساتهم النبي ﷺ والصبر معه على شدة أذى قومهم لهم، فهم أحق الناس بخلافته، لا ينازعهم إلا ظالم، ثم ذكر فضل الأنصار ومنزلتهم، ثم قال: « فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورة، ولا نقضي دونكم الأمور »[٢]. فقال الحُباب بن المنذر: « لا واللَّه لا نفعل، منا أمير ومنكم أمير »[٣].

فقال عمر ﷺ: هيهات لا يجتمع اثنان في قرن! واللَّه لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبينا من غيركم، ولا تمتنع العرب أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، ولنا بذلك الحجة الظاهرة، من ينازعنا سلطان محمد ونحن أولياؤه وعشيرته.

فقام بشير بن سعيد أبو النعمان بن بشير فقال: يا معشر الأنصار، إنَّا واللَّه لئن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا؛ والكدح لأنفسنا؛ فما ينبغي أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضًا، فإنَّ اللَّه ولي المنة علينا بذلك، ألا إنَّ محمدًا ﷺ من قريش، وقومه أحق به وأولى. وايم اللَّه لا يراني اللَّه أنازعهم هذا الأمر أبدًا، فاتقوا اللَّه ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم[٤].

فقال أبو بكر: هذا عمر، وهذا أبو عبيدة، فأيُّما شئتم فبايعوا. فقالا: لا واللَّه لا نتولى هذا الأمر عليك، فإنَّك أفضل المهاجرين... فمن ذا ينبغي له أن يتقدمك أو يتولى عليك، ابسط يدك نبايعك[٥].

---

(١) الإمام الطبري: تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، (٣/ ٢١٨).

(٢) يراجع: الإمام الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (٣/ ٢٢٠).

(٣) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قول النبي ﷺ « لو كنت متخذا خليلا » (٣/ ١٣٤١/ ح ٣٤٦٧).

(٤) الطبري، التاريخ، (٣/ ٢٢١)، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (٢/ ١٩٣).

(٥) الطبري، مرجع سابق، (٣/ ٢٢١).

وبهذا انتهى هذا الخلاف حول من يتولى الخلافة واجتمع المهاجرون والأنصار على مبايعة أبي بكر خليفة للمسلمين، إلَّا سعد بن عبادة فقد أبى أن يلتزم ما التزمه الناس، وقال حينما دعي للمبايعة: « لا واللَّه حتى أرميكم بما في كنانتي، وأخضب سنان رمحي وأضرب بسيفي، وأقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني، ولو اجتمع معكم الجن والإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي »(١).

وإذا كان هذان الاتجاهان - الأنصار والمهاجرون - قد اتفقوا على مبايعة الصدِّيق بالخلافة وانتهى الخلاف بينهم، إلَّا أنَّ هناك اتجاهًا آخر لم يحسم معه هذا الخلاف وهم آل بيت النبي ﷺ.

فقد ذكر الزهري أنَّ علي بن أبي طالب وبني هاشم مكثوا ستة أشهر دون أن يبايعوا أبا بكر ﷺ فلمَّا رأى عليٌّ انصراف وجوه الناس عنه ضرع إلى مصالحة أبي بكر، فأرسل إلى أبي بكر: أن ائتنا ولا يأتنا معك أحد، فانطلق أبو بكر، فدخل على علي، وقد جمع بني هاشم عنده، فقام عليٌّ فحمد اللَّه وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: « أمَّا بعد، فإنَّه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكارٌ لفضيلتك، ولا نفاسةٌ عليك بخير ساقه اللَّه إليك، ولكنَّا كنَّا نرى أنَّ لنا في الأمر حقًّا، فاستبددتم به علينا »(٢). ثم واعده علي ﷺ أن يبايعه العشيَّة ففعل.

معالم الاختلاف والحزبية في السقيفة:

قبل كل شيء يلاحظ أولًا: أنَّ البيعة لأبي بكر لم تتم بالعنف أو الإكراه، وإنَّما كانت نتيجة مناقشة مفتوحة بين المهاجرين والأنصار، وأتيحت الفرصة كاملة لكلا الفريقين ليدلي برأيه في حرية تامة. كذلك فإنَّ المناقشات - على النحو السابق استعراضه - قد اتسمت بطابع فريد من نوعه، لا نجد له شبيهًا في المجالس السياسية للمجتمعات التي بلغت أرقى درجات الرقي في العصر حيث تم عرض الرأي والرأي الآخر، فيعترف كل طرف بأفضال الطرف الآخر، بالرغم من الاختلاف في الرأي، فاجتماع السقيفة قدَّم لنا نموذجًا مثاليًّا للسلوك في المجال السياسي(٣).

وثانيًا: أنَّ هذا الاختلاف لم يدم وقتًا طويلًا، بل تم الانتهاء منه في نفس اليوم وفي نفس

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (٢/ ١٩٤).

(٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (٣/ ٢٠٢).

(٣) د. مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢٠٠٤م)، (ص ٣٩).

المجلس، كذلك فإنَّه لم يُعد له مسبقًا، كما زعم أحد المستشرقين أنَّ أبا بكر وعمر وأبا عبيدة قد اتفقوا في حياة الرسول ﷺ على تولي الخلافة بينهم بالترتيب وأنَّهم كانوا يعملون منذ أمد طويل في موضوع خلافة الرسول ﷺ وأنَّهم احتاطوا للأمر بشكل دقيق للوصول إليها[1]. فهذا كلام أهون من أن يُرد عليه وهو واضح جلي لا يخالف فيه إلا مكابر.

ثالثًا: اختلاف المهاجرين والأنصار وتغيب بني هاشم عن البيعة - إن صح هذا الأمر - لا يعني أنَّ هناك ثلاثة أحزاب سياسية تتنافس على الخلافة[2]، يدل على ذلك مخالفة بشير بن سعيد ﷺ وهو أحد الأنصار لقومه ودعوتهم إلى مبايعة المهاجرين. وأيضًا فلم تذكر كتب التاريخ من المهاجرين الذين حضروا السقيفة سوى أبي بكر وعمر وأبي عبيدة - رضي اللَّه عنهم -، وهؤلاء لا يمكن أن يُطلق عليهم حزب المهاجرين، اللَّهم إلا إذا ندبهم المهاجرون لهذه المهمة وهو ما لم يحدث.

إذن فهذه الاتجاهات لا يصح أن يُطلق عليها أحزاب سياسية، بالمعنى المتعارف عليه للأحزاب. وإن كانت قد مهدت لها، فمثلًا فرقة مثل الشيعة ما زالت تختلف منذ قيامها وحتى اليوم حول صحة خلافة أبي بكر وأحقيته بالإمامة.

وفيما يلي استعراض هذه الاتجاهات الثلاثة:

١ - **اتجاه الأنصار**: وهذا الاتجاه هو من بادر إلى السقيفة ليختاروا خليفة للنبي ﷺ ووقع اختيارهم على سعد بن عبادة زعيم الخزرج. **أما حججهم التي استندوا إليها لدعم موقفهم فتتألف كما يظهر من خطبهم من ثلاثة أمور:**

أ - أن دارهم هي دار الهجرة- في قول الحُباب بن المنذر -، ففي ديارهم تكوَّن المجتمع الإسلامي، حيث استوفى خصائص المجتمع السياسي، فكانت له حكومة وإدارة ونظام. ومن ديارهم انطلقت الدعوة الإسلامية، حتى دانت لها الجزيرة العربية كلها.

ب - أنَّهم بذلوا في سبيل الدعوة الإسلامية دماءهم وأموالهم، ونذروا أنفسهم للكفاح في سبيلها والدفاع عنها. يُعبِّر عن ذلك قول سعد بن عبادة في خطبته في السقيفة:

---

(١) lammens, Henri, "le Triumviat, Abou Bakr, Omer, Abou Obaida" (١١٦ - ١١٥ p ١٩١٠)؛ نقلًا عن: فاطمة جمعة، الاتجاهات الحزبية، مرجع سابق، (ص ٧١).

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذا النقطة يراجع: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، القاهرة، دار التراث، (ص ٤١ - ٤٣). ١. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٧٢ - ٧٦).

« ... رزقكم اللّه الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه والجهاد لأعدائه، فكنتم أشدَّ الناس على عدوه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم؛ حتى استقامت العرب لأمر اللّه طوعًا وكرهًا »[١].

جـ - خوفهم من قريش أن تصير إليها السلطة وتملك زمام الأمور فتستبدَّ بها دونهم ويدل على هذا قول الحباب بن المنذر: « منا أمير ومنكم أمير، فإن عمل المهاجري في الأنصاري شيئًا، رد عليه، وإن عمل الأنصاري في المهاجري شيئًا رد عليه »[٢].

٢ - **اتجاه المهاجرين**: أمّا اتجاه المهاجرين فهم الأقرب إلى رسول اللّه ﷺ والأسبق للإيمان به فكان ردهم على الأنصار يتمثل في هذين الأمرين، فإن كان الأنصار قد ادعوا هذا الأمر لأنفسهم من أجل سبقهم للإسلام وإيوائهم للنبي ﷺ ونصرتهم له، فإنَّ المهاجرين أولى بالنبي ﷺ في حياته وأولى بخلافته بعد مماته. كما قال أبو بكر ﷺ في خطبة السقيفة: « ... فخصَّ اللّه المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه، والإيمان به، والمواساة له، والصبر معه على شدة وأذى قومهم لهم، وتكذيبهم إياهم؛ وكلُّ الناس لهم مخالف، زارٍ عليهم، فلم يستوحشوا لقلة عددهم وشنف الناس لهم، وإجماع قومهم عليهم؛ فهم أوَّل من عبد اللّه في الأرض وآمن باللّه وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرتُه، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم »[٣]. وكما قال عمر ابن الخطاب ﷺ: « من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، أم متورط في هلكة »[٤].

وأمر آخر حاج به المهاجرون الأنصار وهو لا يقل أهمية عن السبق والقرابة، وهو تحاشي الفتنة فإنَّ العرب لن ترضى الأنصار لتولي الحكم والخلافة وإنَّما ترضى القرشيين، كما قال عمر ﷺ: « واللّه لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيُّها من غيركم، ولكنَّ العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم. ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين »[٥] وقال أبو بكر ﷺ: « يا معشر الأنصار إنَّا واللّه ما ننكر فضلكم، ولا بلاءكم في الإسلام، ولا حقكم الواجب علينا، ولكنكم عرفتم أنَّ هذا الحي من قريش بمنزلة من العرب ليس بها غيرهم، وأنَّ

(١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، (٢/ ٢١٨).

(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، مرجع السابق، (٥/ ١١).

(٣) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، (٣/ ٢١٩، ٢٢٠).

(٤) المرجع السابق، (٣/ ٢٢٠). (٥) المرجع السابق، (٣/ ٢٢٠).

العرب لن تجتمع إلا على رجل منهم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء »[١].

٣ - **اتجاه بني هاشم**: أما بنو هاشم وعلى رأسهم علي بن أبي طالب ﷺ - إن صح أنَّه أمسك عن بيعة أبي بكر ﷺ ستة أشهر -، فقد احتج على المهاجرين بما احتجوا هم به على الأنصار - أي بالقرابة والسبق إلى الإسلام - فقال: « أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي ﷺ وتأخذونه منا أهل البيت غصبًا؟! ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم، لما كان محمد ﷺ منكم، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار، نحن أولى برسول اللَّه حيًّا وميتًا، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون »[٢].

ومرة أخرى يحتج عليهم بأنه من آل بيت النبي ﷺ وهم العلماء الأتقياء فيقول: « اللَّه اللَّه يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد ﷺ في العرب من داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، وتدفعون أهله من مقامه في الناس وحقِّه، فواللَّه يا معشر المهاجرين لنحن أحقُّ النَّاس به، لأنَّا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب اللَّه، الفقيه في دين اللَّه، العالم بسنن رسول اللَّه، والمتطلع لأمر الرعية الدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم بينهم السوية... واللَّه إنَّه لفينا، فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل اللَّه »[٣].

وقد شايع عليًّا ﷺ في خلافه لأبي بكر الصديق ﷺ فضلًا عن بني هاشم بعض بني أميَّة ممن كره أن يكون الأمر في تيم - قبيلة أبي بكر - كأبي سفيان، وأيضًا تابعه الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد اللَّه - رضي اللَّه عنهم -[٤].

ومن أجل هذا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه في هذه الفترة قد ولد « الحزب الهاشمي » أي الحزب الشيعي، وأنَّ الأمَّة قد انقسمت بعد وفاة النبي ﷺ إلى

---

(١) ابن أبي شيبة: مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، تحقيق: سعيد اللحام، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، (١٩٨٩م، ٨/ ٥٧١).

(٢) ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، تحقيق: محمد محمود الرافعي، مصر، مطبعة النيل، (١٩٠٤م، ص ١٨ - ١٩).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٩).

(٤) يراجع: ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (٢/ ١٨٩)، والطبري: التاريخ، (٣/ ٢٠٩). ويروون في ذلك روايات منكرة لا تصح نسبتها إلى صحابة النبي ﷺ.

فريقين« سنة »: أي الذين رضوا خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، و « شيعة »: وهم الذين رأوا أن الخلافة يجب أن تكون في بيت النبي ﷺ وهي من حق علي بن أبي طالب ثم أولاده بالوراثة من بعده(١).

وهذا الرأي محل نظر إذ إنَّ ميلاد الشيعة قد أتى بعد ذلك، كما سيأتي معنا.

خلاصة وتقييم:

أولًا: تقييم المصادر:

فمعظم المصادر التي نقلت هذه الحادثة لم تدقِّق في أخبارها، وإنَّما تناقلت الأقوال من غير تدقيق ولا تمحيص، وفيها ما يستنكر ويُستشنع ولا يليق أن يُتَّهم به أصحاب النبي ﷺ من المهاجرين والأنصار. وإن كان كتَّابها يعتذرون بذكر الإسناد، بناءً على قاعدة: من أسند فقد برئت عهدته(٢).

وبعض الكتَّاب من تعمد الكذب أو المبالغة في الحادثة، ولاسيَّما من كان له وجهة مذهبية، ككتَّاب الشيعة، فقد أطالوا وحرفوا في موقف علي بن أبي طالب وأشياعه. أمَّا الكتاب المحدَثون فكثير منهم قد اعتمد على النقل من هذه المصادر، وكأنها أصل مسلَّم به، وعليه فقد وقع في تخطئة الصحابة - رضوان اللَّه عليهم -.

ثانيًا: السقيفة لم تنتج حزبية وإنما كانت ملهمة للأحزاب فيما بعد:

فالإمام الطبري يذكر - في إحدى رواياته - الخلاف الذي حدث بين المهاجرين والأنصار، وأنَّ الأنصار - وعلى رأسهم زعيمهم سعد بن عبادة الذي اختاروه لخلافتهم - قد فاءوا سريعًا وبايعوا أبا بكر ﷺ، فيذكر أنَّه لما اجتمع الأنصار وأرادوا

---

(١) يراجع: محمد مهدي شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (١٩٩١م)، (ص ٦٥ - ٧٣)، فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية، مرجع سابق، (ص ٧٣ - ٧٥).

(٢) كما قال ابن جرير الطبري في مقدمة تاريخه:

« وليعلم الناظر في كتابنا هذا أنَّ اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنَّما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، وأستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم؛ إلا بإخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه، من أجل أنَّه لم يعرف له وجهًا في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنَّه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنَّما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا؛ وإنَّا إنَّما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا ». يراجع: تاريخ الطبري، (١/ ٧، ٨).

أن يبايعوا سعد بن عبادة، ووصل الخبر إلى المهاجرين قدم عليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة – رضي اللَّه عنهم –، فأراد عمر أن يتكلم، فنهاه أبو بكر، فتكلم أبو بكر وكان ممَّا قال: « لقد علمت أن رسول اللَّه ﷺ قال: « لو سَلَكَ الناسُ واديًا وسلكت الأنصارُ واديًا سَلَكْتُ وادِي الأنصار »، ولقد علمت يا سعد أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال وأنت قاعد: « قُرَيْشٌ وُلَاةُ هَذَا الْأَمْرِ. فَبَرُّ النَّاسِ تَبَعٌ لِبَرِّهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبَعٌ لِفَاجِرِهِمْ ». فقال سعد: صدقت، فنحن الوزراء وأنتم الأمراء »[1].

فهذا خلافٌ بسيط لا ينبع عن أحزاب وتحزُّبات، فليس ثمَّة حزب للأنصار ولا للمهاجرين، وإذا نظرنا إلى الاتجاه الثالث – بني هاشم – فإنَّ المصادر التاريخية المحقَّقة تذكر أنَّ علي بن أبي طالب ﷺ لم يتأخر عن بيعة أبي بكر كثيرًا، فبعد أن بايع المهاجرون والأنصار، قام أبو بكر فصعد المنبر، فنظر في وجوه القوم، فلم ير الزبير فدعا الزبير فجاء، فقال: قلت: ابن عمة رسول اللَّه ﷺ وحواريه أردت أن تشقَّ عصا المسلمين؟! قال: لا تثريب يا خليفة رسول اللَّه. فقام فبايعه، ثم نظر في وجوه القوم فلم ير عليًّا، فدعا بعلي بن أبي طالب فجاء فقال: قلت: ابن عم رسول اللَّه ﷺ وختنه على ابنته، أردت أن تشقَّ عصا المسلمين؟! قال: لا تثريب يا خليفة رسول اللَّه. فبايعه[2].

وأما ما ورد من تأخر مبايعته إياه بعد موت فاطمة – رضي اللَّه عنها – وقد ماتت بعد أبيها عليه الصلاة والسلام، بستة أشهر – فذلك محمول على أنها بيعة ثانية أزالت ما كان قد وقع من وحشة بسبب الكلام في الميراث، ومنعه إياهم بالنص عن رسول اللَّه ﷺ في قوله: « لا نورث ما تركنا فهو صدقة »[3].

وهناك رواية أخرى ذكرها ابن الأثير والطبري: لمَّا سمع عليّ بيعة أبي بكر خرج في

---

(١) مسند أحمد (١/ ٥/ ح ١٨)، تاريخ الطبري، (٣/ ٢٠٣). وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند : صحيح لغيره، رجاله ثقات رجال الشيخين وهو مرسل.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية، (٥/ ٢٤٩)، البيهقي: السنن الكبرى (٨/ ١٤٣/ ح ١٦٣١٥)، المستدرك على الصحيحين (٣/ ٨٠/ ح ٤٤٥٧). قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وسكت عنه الذهبي.

(٣) البداية والنهاية، (٥/ ٢٤٩)، ويراجع في هذا الاختلاف حول المدَّة التي لم يبايع فيها علي ﷺ: د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، (١٩٨٩م)، (ص ٨٣، ٨٤)، وجاء في إرشاد الساري: « وقد صحح ابن حبان وغيره من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ: أنَّ عليًّا بايع أبا بكر أوَّل الأمر، قال: وأما ما في مسلم عن الزهري: من أنَّ رجلًا قال له: لما يبايع علي أبا بكر حتى ماتت فاطمة ﷺ. قال: ولا أحد من بني هاشم. فقد ضعفه البيهقي، بأن الزهري لم بسنده، وأما الرواية الموصولة عن أبي سعيد فأصح » يراجع: القسطلاني، الطبعة السابعة، القاهرة، مطبعة بولاق، (١٣٢٥هـ)، (٦/ ٣٧٧) والجمع بين الروايتين أولى.

قميص ما عليه إزار ولا رداء عجلًا حتى بايعه، ثم استدعى إزاره ورداءه فتجلَّله[١].

وهذا ما يتماشى مع قول سعد بن زيد ﷺ لعمرو بن حريث وقد سأله: أشهدت وفاة رسول اللَّه ﷺ قال: نعم، قال: فمتى بويع أبو بكر؟ قال: يوم مات رسول اللَّه ﷺ كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة. قال: فخالف عليه أحد؟ قال: لا، إلا مرتد أو من كان قد كاد أن يرتد، لولا أنَّ اللَّه ﷻ ينقذهم من الأنصار. قال: فهل قعد أحد من المهاجرين؟ قال: لا، تتابع المهاجرون على بيعته من غير أن يدعوهم[٢].

حتى إن افترضنا صحة الرأي الذاهب إلى تأخر بيعة علي بن أبي طالب ﷺ ستة أشهر، وعدم مبايعة سعد بن عبادة ﷺ حتى وفاته فإنَّ هذا لا يدل على تحزُّب وإنَّما مذهب فردي متوقف على الشخص ذاته ولا يتعداه.

أما الأمر الذي أعتقد به بعد قراءتي للآراء الكثيرة والمواقف المتضاربة في كتب التاريخ عن يوم السقيفة، أن هذه الأفكار وتلك الخلافات بين الصحابة سواء كانوا أنصارًا أم مهاجرين لم تحدث في دنيا الواقع، وإنَّما قد نسجها القصَّاص وأصحاب الفرق وخصوصًا من يرى منهم عدم أحقيَّة أبي بكر ﷺ في الخلافة؛ يدل على ذلك:

١ - ضعف أسانيد هذه الروايات في كتب التاريخ المسنِدة، وخلوُّ كتب السنة الصحيحة منها.

٢ - تضارُب الروايات واختلافها حتى إنَّها لتحكي الشيء ونقيضه في نفس الوقت.

٣ - كثرة الأحداث التي لا يمكن أن تقع ويُنتهى منها في يوم واحد، بل في مجلس واحد.

٤ - تنزيه صحابة النبي ﷺ عن أن يقع منهم خلافات تدعو إلى العصبية والمحاكمة للسيف.

وأخيرًا فمن الممكن القول إنَّ السقيفة بالفعل لم ينتج عنها أحزابًا وإن كانت مهدت فيما بعد لسقيفة أخرى لكنَّ أطرافها غير الصحابة؛ مما أنتج عن ذلك خلافات كثيرة وظهرت الفرق مثل ما حدث في عهد علي بن أبي طالب ﷺ.

* * *

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (٢/ ١٨٩)، الطبري: التاريخ، (٣/ ٢٠٧).
(٢) الطبري: التاريخ، (٣/ ٢٠٧).

المَطْلَبُ الثَّاني

الحزبية في عهدي أبي بكر وعمر - رضي اللَّه عنهما -

في عهد أبي بكر ﷺ:

بعد أن تمت البيعة للصديق ﷺ يوم السقيفة ورضيه كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، أراد ألا تتوقف مبايعته على الخاصة، فقام في اليوم التالي في مسجد رسول اللَّه ﷺ وقد اجتمع فيه الناس، فبايعوه بيعة العامَّة، وخطب الناس، واضعًا أسس سياسته في الحكم أمامهم، فقال بعد أن حمد اللَّه وأثنى عليه: « أيُّها الناس، فإنِّي قد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوِّموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قويٌّ عندي حتى آخذ الحق له، والقوي ضعيفٌ عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء اللَّه، لا يدع قوم الجهاد في سبيل اللَّه، إلا خذلهم اللَّه بالذُّل، ولا تشيع الفاحشة في قوم إلا عمَّهم اللَّه بالبلاء، أطيعوني ما أطعت اللَّه ورسوله، فإذا عصيت اللَّه ورسوله فلا طاعة لي عليكم »[1].

فطريقة الصدِّيق ومنهاجه في الحكم تعتمد - كما تضمنه خطابه - على:

١ - الاعتراف بحقِّ الأمَّة في مراقبة أعمال الخليفة والقوامة عليه، وواجبهم في طاعته وإعانته ما أطاع اللَّه فإن عصاه أو أمر بمعصية خلعوا طاعته ووجبت مخالفته.

٢ - أن تولية الخليفة نابعة من الأمة، وليس بتسلطه عليها، فالأمر شورى بين المسلمين يضعونه حيث يشاءون.

٣ - ضرورة حماية الأمة من الأخطار التي تواجهها، وذلك بحفظ أخلاقها بالبعد عن الفواحش، وحفظ دينها بالجهاد.

٤ - حمايته للحقوق، فالنَّاس عنده قسمان؛ ضعيف يأخذ الحق له، وقوي يأخذ الحق منه.

وهكذا تمت البيعة لأبي بكر ﷺ واستقرت له الخلافة، « وما كاد يفرغ من ذلك حتى واجهته مشكلة الردة، التي كانت من أخطر الانتكاسات التي واجهت المسلمين، وهدَّدت كيان الدولة الإسلامية الفتيَّة؛ فقد كانت الردة نوعًا من الانتكاس الديني والسياسي »[2]

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، (٦/ ٣٣٣). الطبري: التاريخ، (٢/ ٤٥٠).

(٢) فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية، مرجع سابق، (ص ٨١).

الذي استفتح به أبو بكر ﷺ خلافته. وشملت الردة جميع الدولة الإسلامية ما عدا الحجاز[١]، وكان على أبي بكر ﷺ أن يواجهها أو يستسلم لمطالبها.

وكان أمام أبي بكر مهمّة أخرى هي إنفاذ جيش أسامة بن زيد الذي وصى به رسول اللّه ﷺ قبل موته[٢]، وكان لزامًا عليه أن يقوم بهذه الوصيَّة.

ويصور الإمام البيهقي اجتماع الأمرين - الردة وجيش أسامة - وتصرف أبي بكر في ذلك، فيروي عن أبي هريرة أنه قال: والذي لا إله إلا هو لولا أنَّ أبا بكر استخلف ما عُبِدَ اللّه، ثم قال الثانية، ثم الثالثة، ثم قيل له: مه يا أبا هريرة، فقال: إنَّ رسول اللّه ﷺ وجه أسامة بن زيد في سبعمائة إلى الشام فلمَّا نزل بذي خشب، قُبِضَ النبي ﷺ وارتدت العرب حول المدينة، واجتمع إليه أصحاب رسول اللّه ﷺ، فقالوا: يا أبا بكر، ردَّ هؤلاء، توجِّه هؤلاء إلى الروم وقد ارتدت العرب حول المدينة فقال: والذي لا إله إلا هو لو جرَّت الكلاب بأرجل أزواج رسول اللّه ﷺ، ما رددت جيشًا وجهه رسول اللّه ﷺ، ولا حللت لواء عقده رسول اللّه ﷺ، فوجه أسامة، فجعل لا يمر بقبيل يريدون الارتداد إلا قالوا: لولا أنَّ لهؤلاء قوة، ما خرج مثل هؤلاء من عندهم، ولكن ندعهم حتى يلقوا الروم، فلقوا الروم فهزموهم، وقتلوهم، ورجعوا سالمين؛ فثبتوا على الإسلام»[٣].

وبالقضاء على حركة الردة عادت الأمور إلى نصابها، واستعادت الدعوة الإسلامية قوتها ومركزيتها، واستقر الأمر لأبي بكر ﷺ، ما جعله يعيد ترتيب الدولة الإسلامية ويأخذ بها إلى طريق النهضة والرقي، فجمع المصحف الشريف، واتخذ بيت مال للمسلمين[٤] واتخذ ولاية القضاء[٥].

---

(١) روى الإمام الطبري بسنده عن قتادة ﷺ: أنَّه لما قبض اللّـه نبيه محمد ﷺ، ارتد عامة العرب عن الإسلام، إلا ثلاثة مساجد: أهل المدينة، وأهل مكة، وأهل البحرين من عبد القيس، وقال المرتدون، نصلي ولا نزكي، واللّـه لا تغصب أموالنا. الإمام الطبري: التفسير، مرجع سابق، (١٥/ ٤١٢).

(٢) فعن عبيد اللّـه بن عبد اللّـه بن عتبة قال: لم يوص رسول اللّـه ﷺ عند موته إلا بثلاث... وأوصى بتنفيذ بعث أسامة بن زيد. سنن البيهقي الكبرى (٦/ ٢٦٦/ ح ١٢٣٣٤).

(٣) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الإرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، بيروت، دار الآفاق الجديدة، (١٤٠١هـ)، (ص ٣٤٥).

(٤) يراجع في أنه أول من اتخذ بيت المال، السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة السعادة، (١٩٥٢م)، (ص ٧٢).

(٥) يروى أنه استعمل عمر ﷺ على القضاء، فمكث عمر سنة لا يتقدم إليه أحد، لمعرفة كل إنسان ما له من حقوق وما عليه من واجبات. يراجع: أبو بكر محمد بن خلف الضبي: أخبار القضاة، تحقيق: عبد العزيز المراغي، =

لكن من المستحسن قبل الانتهاء من التعليق على هذا الحدث المهم - حركة الردة - النظر في: هل كانت حركة دينية محضة، رفضت الدين بعد أن قبلته، أم أنَّ لها أبعادًا حزبية وسياسية، تتعلق بمعارضة خلافة أبي بكر ﷺ؟

والجواب على هذا يتطلب التعمق في دراسة حركة الردة من داخلها، ودراسة أدبياتها في هذه الفترة، وما هي دعواهم وحججهم. والخلاصة في هذا أنَّ المرتدين كانوا فئتين، كما يذكر البغدادي: « فأكثر المرتدين إنَّما ارتدوا بإسقاط وجوب الزكاة، وهم المرتدون من بني كندة وتميم، أما الفئة الأخرى: فإنَّهم كفروا من وجهين: أحدهما: إسقاط وجوب الزكاة، والثاني: دعواهم نبوة مسيلمة وطليحة »[1].

وإذا تجاوزنا فئة المرتدين الذين سلموا لمسيلمة الكذاب وطليحة بالنبوة، نجد أنفسنا أمام فئة لا تنكر من الدين إلا ركن الزكاة؛ ومع أنَّه لا خلاف في تكفير منكرها، إلا أنَّنا في حاجة إلى مناقشة ذلك من ناحية أخرى، وهو هل كل سبب الرفض، تكبُّر ديني، أم غطرسة سياسية، عدُّوها ضريبة أو إتاوة؟

فيرى بعض الباحثين[2]: أنَّ الدوافع الدينية لم تكن مسئولة عن هذه الموجة إلا نادرًا، وكل ما في الأمر أنَّ بعض العرب رغبوا أن يتخلصوا من سلطة المسلمين المتَّبعة في المدينة، فأعلن بعض المرتدين أنَّهم لا يزالون راغبين في أن يعبدوا اللَّه، ولكنَّهم يرفضون أن يدفعوا الزكاة لغير النبي ﷺ؛ ذلك أنَّ كثيرًا من قبائل العرب عدّوا دفع الزكاة للخليفة ضريبة عليهم ومذلة لهم، ونظروا إليها نظرتهم إلى قبيلة تتسلط على أخرى، وتضرب عليها الإتاوة، فانتهزوا موت النبي ﷺ، وعبَّروا عن شعورهم الجاهلي برفض دفعها لأبي بكر. وفي هذا يقول قرة بن هبيرة لعمرو بن العاص: « يا هذا إنَّ العرب لا تطيب لكم نفسًا بالإتاوة، فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها، تسمع لكم وتطيع، وإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع عليكم »[3].

ومما يؤيد وجود الجوانب الحزبية والسياسية في حركة المرتدين، وأنَّ أساس قيامها كانت نفاسة على قريش أن يكون منهم خليفة يدينون بالولاء والطاعة له. مع ما فيهم من

=الطبعة الأولى، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، (١/ ١٠٤).

(١) يراجع: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، (ص ٢٢١).

(٢) يراجع: فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية، مرجع سابق، (ص ٨٤).

(٣) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، (٢/ ٢٦٣).

العصبية القبلية؛ إذ كانوا حديثي عهد بإسلام، قريبي عهد بجاهلية، ولم يكن الإسلام قد هذب طبائعهم وأخلاقهم. وهذا ما نجده في شعر الحطيئة وقد ارتد عن الإسلام معللًا ذلك بقوله:

أطعنا رسول اللّه إذ كان صادقًا فيا عجبًا ما بال دين أبي بكر

أيورثها بكرًا إذا مات بعده وتلك وبيت اللّه قاصمة الظهر(١)

ومهما يكن من أمر، فإنَّ هذه الحركة المرتدة مهما كانت تحميها القبيلة، ويدعو إليها باعث العصبية، فإن مردَّها الأساسي هو عدم تمكن الدين من القلوب، مع ما فيهم من جاهلية. وأمر آخر يدلُّ على أصلها الديني: أنَّ أحدًا من المرتدين لم يدع الخلافة لنفسه ولم يطالب بها لغيره، وإنَّما أذعنوا لخلافة أبي بكر، لولا ما فيها من تكاليف الزكاة ودفع الأموال.

ويدلُّ كذلك على أساسها الديني: ما كان من أمر بني حنيفة وبني أسد إذ بايعوا لمسيلمة بالنبوة ولطليحة بالرسالة مع علمهم بخطورة هذه البيعة، ولو أنَّ الدعوى مجرد رفض السياسة أو انقلاب حزبي لاكتفوا بذلك بمبايعتهم بالإمرة والخلافة. ويزيد على هذا أنَّ جذور هذه الردة كانت في عهد النبي ﷺ وقبل وفاته.

إذن فحركة الردة كانت حركة دينية وإن كانت لا تخلو من مسحة حزبية ومنافسة سياسية. إلا أنَّ طابعها الديني غالب، فهي في الأصل انقلاب على الدين وتمرد على تعاليمه، قبل أن يكون خلافا مع أشخاص أو سياسة.

المهم أنَّه لما استطاع الصديق ﷺ أن ينتهي من حرب الردة وقضى على المرتدين، سلمت له الجزيرة العربية، وشهد عصره هدوءًا وموافقة، قلَّ أن يوجد نظير لها في التاريخ، وبالتالي فإنَّ عصره مضى مكملًا لعهد النبي ﷺ وقد خلا من الحزبيات والخلافات السياسية.

في عهد عمر الفاروق ﷺ:

لما حضر أبا بكر ﷺ الموت، أراد أن يجنب الأمة فتنة الافتراق والاختلاف من بعده(٢)،

(١) ديوان الحطيئة، تحقيق: حمدو طماس، الطبعة الثانية، بيروت، دار المعرفة، (٢٠٠٥م)، (ص ٦٤)، المبرد: الكامل، تحقيق: د. محمد أحمد الدالي، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، (١٩٩٧م)، (٢/ ٥٠٩)

(٢) ما يدل على أنَّ استخلاف أبي بكر ﷺ لعمر كان خوفًا من اختلاف الأمة وتفرقهم ما رواه محمد بن إبراهيم ابن الحارث، قال: دعا أبو بكر عثمان خاليًا، فقال: اكتب: بسم اللّٰه الرحمن الرحيم. هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة =

ولاسيمًا أنَّ العرب كانوا حديثي عهد بردَّة، فأراد أن يختار لهم - بمشورتهم - من يخلفه من بعده، حتى لا يحدث ما حدث يوم السقيفة.

فاستشار كبار الصحابة في أمر الخلافة بعده قائلًا لهم: « إنِّي قد نزل بي ما ترون، ولا أظنّي إلا لمأتي... فأمِّروا عليكم من أحببتم، فإنكم إن أمرتم عليكم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي »، فتشاوروا بينهم فلم يصلوا إلى رأي جامع، ففوضوه أن يختار لهم، قال: « فلعلكم تختلفون؟! قالوا: لا، قال: فعليكم عهد اللَّه على الرضا؟ قالوا: نعم، قال: فأمهلوني أنظر للَّه ولدينه ولعباده »، ثم أرسل إلى عثمان بن عفان فاستشاره، فأشار عليه بعمر فكتب إليه عهده بالخلافة[1]، وفيه: « إنِّي استخلفت عليكم بعدي عمر ابن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا وإني لم آل اللَّه ورسوله ودينه في نفسي وإياكم خيرًا، فإن عدل فذلك ظنِّي به، وعلمي فيه، وإن بدَّل فلكل امرئ ما اكتسب والخير أردت، ولا أعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون »[2].

ولم يكن في عهد أبي بكر لعمر بالخلافة إلزام للأمة، وإنَّما مجرد اقتراح ونصيحة فإن رضوه فذاك، وإلا اختاروا غيره والأمر شورى بين المؤمنين.

ومع هذا فقد رضي المسلمون اقتراح أبي بكر، وقبلوا نصيحته، وولوا عليهم عمر بن الخطاب ﷺ وبايعوه بيعة عامة. وبعد البيعة قام في المسجد فخطبهم، فحمد وأثنى عليه ثم قال: « أمَّا بعد فقد ابتليت بكم وابتليتم بي، وخلفت فيكم بعد صاحبي. فمن كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا ومن غاب عنا وليناه أهل القوة والأمانة، ومن يُحسن نزده حسنًا، ومن يسئ نعاقبه ويغفر اللَّه لنا ولكم »[3].

واستقام الأمر لعمر ﷺ من غير خلاف أو اختلاف، لا على شخص الخليفة ولا على سياسته فيما بعد، وأخذت الفتوحات في عهده تتنامى حتى اتسعت رقعة الإسلام،

= إلى المسلمين، أمَّا بعد. قال: ثم أغمي عليه، فذهب عنه، فكتب عثمان: أمَّا بعد، فإني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، ولم آلكم خيرًا منه، ثم أفاق أبو بكر، فقال: اقرأ علي، فقرأ عليه، فكبر أبو بكر، وقال: أراك خفت أن يختلف الناس إن افتلتت نفسي في غشيتي! قال: نعم، قال: جزاك اللَّه خيرًا عن الإسلام وأهله، وأقرها أبو بكر من هذا الموضع. يراجع: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، (٣/ ٤٢٩).

(١) ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، الإسكندرية، دار ابن خلدون، (ص ٥٥).

(٢) السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، (ص ٧٤).

(٣) السيوطي: تاريخ الخلفاء، (ص ١٢٤)، ابن سعد: الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، (١٩٦٨م)، (٣/ ٢٧٤).

ووسعت دولته، ودخل الناس في دين اللَّه أفواجًا، وقد استقامت أحوال الناس بعدله وقوته وبأسه في الحق.

أمَّا بالنسبة للحزبية في عهده فعند قراءة تاريخه وفترة خلافته، فإنَّنا لا نجد أي ذكر لا للمعارضة ولا للحزبيات، اللَّهم إلا ما كان من اختلاف بعض الصحابة معه في اقتسام أرض السواد، وأرض الشام، وكان على رأس المخالفين له، بلال بن رباح ﷺ، حتى إنَّ عمر دعا، فقال: « اللَّهم اكفني بلالًا وأصحابه »[1]. وقوله: « بلالًا وأصحابه » يدلُّ على تجمُّع متحد، له مطالب سياسية، وهذا بعض أعمال الحزب السياسي. لكن الذي يفرِّقه عنه هو لحظية هذا العمل وعدم دوامه واستقراره، فليس ثمَّة معارضة منظَّمة تنشط كلما جد، أو طرأ طارئ، وإنَّما هو حدث عابر.

وبهذا يمكن القول: إنَّ عهد عمر بن الخطاب ﷺ، كان أنضر عهود المسلمين - بعد رسول اللَّه ﷺ - وأوسعها فتحًا وبركة، ولم يشهد انقسامات وخلافات على السلطة، سواء كان القائم بها أفرادا أو جماعات أو قبائل. وليس ذلك لاستبداد وتحكم من عمر، وإنَّما لعدله وخوفه من ربه ﷻ.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

الفتنة الكبرى وآثارها الحزبية

لما جاء أجل الفاروق عمر بن الخطاب ﷺ، بسبب طعنة نافذة بخنجر أبي لؤلؤة[2] المجوسي، وأيقن أنَّه هالك، أراد أن يترك الناس بعده على غير الخلاف فاقترح لهم ستة من أصحاب النبي ﷺ، وقد تُوفي عنهم وهو عنهم راض، ومع ذلك فهم ما يطمح إليهم كل مسلم. وهم: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد اللَّه، والزبير بن العوام - رضي اللَّه عنهم -. وقال: « يَشهدكم عبد اللَّه بن عمر، وليس له من الأمر شيء فإن أصابت الإمرة سعدًا فهو ذاك والإ فليستعن به أيكم ما أمر، فإنِّي لم أعزله عن عجز ولا خيانة »[3].

---

(١) يراجع في الخلاف الذي حدث بين الصحابة حول تقسيم أرض الشام، محمد بن الحسن الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق: د. صلاح المنجد، القاهرة، مطبعة مصر، (١٩٦٠م)، (٣/ ١٠٣٩)، ابن عساكر، تاريخ دمشق، (١٩٦/٢).

(٢) أبو لؤلؤة فيروز الفارسي (غلام المغيرة بن شعبة) قتل عمر بن الخطاب ﷺ غيلة، بخنجر في خاصرته وهو في صلاة الصبح. الزركلي: الأعلام، (٥/ ٤٥).

(٣) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان ﷺ (٣/ ١٣٥٣/ ح ٣٤٩٧).

ثم قال: « أوصي الخليفة من بعدي بالمهاجرين الأوَّلين أن يعرف لهم حقَّهم، ويحفظ لهم حرمتهم، وأوصيه بالأنصار خيرًا الذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم؛ أن يقبل من محسنهم وأن يعفي عن مسيئهم، وأوصيه بأهل الأمصار خيرًا، فإنهم ردء الإسلام وجباة المال وغيظ العدو... وأوصيه بذمَّة اللَّه وذمَّة رسوله ﷺ أن يُوفي لهم بعهدهم وأن يُقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا إلا طاقتهم »[١].

فلمَّا قُبض اجتمع الصحابة الستة ثم أوكلوا الأمر لعبد الرحمن بن عوف ليختار منهم، فاستشار أهل المدينة - فيمن يرضون الخليفة بعد عمر - حتى خلص إلى النساء في الخدور، فلما رأى أن الناس لا يعدلون بعثمان، عقد له البيعة[٢].

وتؤكد روايات صحيحة توجُّه الرأي العام في خلافة عمر إلى بيعة عثمان من بعده، ولما سأل عمر في الحج بعرفات حذيفة بن اليمان: من ترى قومك مؤمرين بعدي؟ قال حذيفة: رأيت الناس قد أسندوا أمرهم إلى عثمان بن عفان، وقال خارجة بن مضرب: حججت مع عمر فلم يكونوا يشكون في أنَّ الخلافة من بعده لعثمان[٣]، حتى إنَّ الحادي في عهد عمر كان يحدو إن الأمير بعده ابن عفان[٤].

وقد قصد عمر من جعلها شورى بين ستة، أن لا يتقلد العهدة في ذلك، وأن يمارس المسلمون الشورى في أعلى المستويات؛ وهو اختيار المسئول الأول في الدولة[٥].

ولما تولى عثمان ﷺ الخلافة مضى على مثل ما مضى عليه صاحباه، حيث العدل والشورى وحمل الناس على الحق، واتسعت الفتوحات في عهده، وغزا المسلمون في البحر لأول مرة في تاريخ الإسلام، وأحبَّه الناس حبًّا جمًّا، وذلك للينه ورقته وعطفه، راضين به خليفة وإمامًا، واستمر هذا الحال قرابة ستة أعوام، كما قال الزهري: « ولي عثمان الخلافة اثنتي عشرة سنة، يعمل ست سنين لا ينقم الناس عليه شيئًا، وإنَّه لأحب

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي ﷺ وأبي بكر وعمر - رضي اللَّه عنهما - (١/ ٤٦٩/ ح ١٣٢٨).

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية، (٤/ ١٤٤)، ابن تيمية: منهاج السنة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، مؤسسة قرطبة، (١٤٠٦هـ)، (٦/ ٣٥٠).

(٣) أبو زيد بن عمر بن شبة النميري: تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، إيران، دار الفكر، (١٤١٠هـ)، (٣/ ٩٣٢).

(٤) ابن شبة: تاريخ المدينة، (٣/ ٩٣٢، ٩٣٣).

(٥) د. أكرم ضياء العمري: عصر الخلافة الراشدة، الرياض، مكتبة العبيكان، (ص ٥٨).

إلى قريش من عمر بن الخطاب؛ لأنَّ عمر كان شديدًا عليهم، فلما وليهم عثمان لان لهم ووصلهم»[١].

فمنذ منتصف خلافة الخليفة الثالث تجمعت مجموعة من العوامل المتشابكة والمختلفة؛ أدت لحدوث الفتنة الكبرى التي أوقفت حركة المد الإسلامي في مختلف الميادين، وانتهت بمقتل الخليفة الثالث وانقسام المجتمع الإسلامي إلى أحزاب واتجاهات متصارعة[٢].

وفيما يلي بيان أسباب الفتنة في عهد عثمان ﷺ والتي أخذها عليه خصومه، ثم الرد على هذه الأباطيل، وبيان أثر مقتل الخليفة الثالث على ظهور الحزبية في الإسلام، وذلك في فرعين على النحو التالي:

الفرع الأول: أسباب الفتنة في عهد الخليفة الثالث ودفعها.

الفرع الثاني: أثر مقتل الخليفة الثالث على ظهور الحزبية في الإسلام.

○ اَلفَرْعِ الأَوَّل: أسباب الفتنة في عهد الخليفة الثالث ودفعها:

نقم الناس على عثمان بن عفان ﷺ عدة أمور، جعلوها مبررًا لخروجهم عليه وفتكهم به، من هذه الأشياء أمور فعلها لكن فهمها الناس خطأً وحملوها على غير محملها، ومنها أمور لم يفعلها وإنَّما ألصقت به، ومع ذلك فما كان الناس ليخرجوا على عثمان ويقتلوه إلا بتوجيه خبيث من أصحاب فتنة ودعوة هدامة.

أما أهم الأمور التي نقموها عليه وبرروا بها خروجهم فهي:

١ - توليته لأقاربه من بني أمية:

مما نقم الناس بسببه على عثمان ﷺ توليته لبعض أقاربه من بني أمية، « حيث إنَّ عثمان عين عددًا من الولاة على البصرة والكوفة والشام ومصر من أقاربه وهم معاوية ابن أبي سفيان (الشام) - وكان واليا لعمر فأقره عثمان -، وعبد اللّٰه بن عامر بن كريز (البصرة). والوليد بن عقبة (الكوفة)، وسعيد بن العاص (الكوفة)، وعبد اللّٰه بن سعد ابن أبي السرح (مصر) »[٣].

---

(١) السيوطي: تاريخ الخلفاء، (ص ١٤٠).

(٢) مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مرجع سابق، (ص ٢٣٠).

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ٢٦)، د. أكرم العمري: عصر الخلافة الراشدة، مرجع سابق، (ص ١٤٢).

ولو شئنا الحق في أمر إيثار عثمان قرباه بالولايات لرأينا أنَّ هذا عمل لم يبتدعه عثمان ﷺ بل إنَّ النبي ﷺ قد ولى قبله من بني أمية وذلك لشرفهم فيهم ومواهبهم السياسية، وكما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « لا نعرف قبيلة من قبائل قريش فيها عمال لرسول اللَّه ﷺ أكثر من بني أمية؛ لأنهم كانوا كثيرين، وفيهم شرف وسؤدد »(١)، « وكذلك فعل أبو بكر وعمر - رضي اللَّه عنهما - »(٢).

فليس على عثمان من بأس أن يستعمل من استعمله رسول اللَّه ﷺ أو من كان من جنسهم ومن قبيلتهم، وكذلك من استعمله أبو بكر وعمر - رضي اللَّه عنهما -.

ثم يقال بعد ذلك أنَّ هؤلاء الولاة لم يتولوا كلهم في وقت واحد، بل كان عثمان ﷺ قد ولَّى الوليد بن عقبة ثم عزله، فولَّى مكانه سعيد بن العاص، فلم يكونوا خمسة في وقت واحد، وأيضًا لم يُستشهد عثمان إلا وقد عزل أيضًا سعيد بن العاص(٣).

فعندما توفي عثمان لم يكن من بني أمية من الولاة إلا ثلاثة، وهم: معاوية، وعبد اللَّه بن سعيد بن أبي السرح، وعبد اللَّه بن عامر بن كريز فقط(٤).

على أنَّ الذين ولَّاهم عثمان كلهم عدولٌ أهلٌ للولاية، ولم تكن توليتهم محاباة وعطيَّة، وإنما كان ﷺ ناصحًا للإسلام والمسلمين.

٢ - نفي أبي ذر إلى الربذة:

زعم الخارجون على عثمان ﷺ أنَّه هو الذي نفى الصحابي الجليل أبا ذر إلى الربذة، وذلك أن أبا ذر كان قد استوطن الشام، وكان معاوية أميرها، وكان أبو ذر يرى أنَّه لا يجوز للغنيِّ أن يكنز مالًا فوق حاجته، ويجب عليه إخراجه للفقراء، مؤولًا قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [التوبة: ٣٤](٥). وكان ينادي في الشام: « يا معشر الأغنياء، واسُوا الفقراء. بشِّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل اللَّه بمكاوٍ من نار تُكوى بها جباههم

---

(١) منهاج السنة النبوية، مرجع سابق، (٦/ ١٩٢).

(٢) المرجع السابق، (٦/ ١٩٣).

(٣) يراجع: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، (٣/ ٤٤٥).

(٤) الطبري: التاريخ، (٣/ ٤٤٥)، ويراجع: عثمان بن محمد الخميس: حقبة من التاريخ، الطبعة الثالثة، الإسماعيلية، مكتبة الإمام البخاري، (٢٠٠٦م)، (ص ١٣٦، ١٣٧).

(٥) في تفصيل رأي أبي ذر في ذلك ومناقشته يراجع: ابن حجر: فتح الباري، (٣/ ٢٧٣)، د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية، (ص ٥٦ - ٥٨).

وجنوبهم وظهورهم ». وما زال على ذلك حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبوه على الأغنياء، وحتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس[١].

ثم إنَّ معاوية ﷺ اشتكى إلى عثمان ذلك فأشخصه إليه ونفاه إلى الربذة.

والحق أنَّه وإن كان من المحقَّق أنَّ أبا ذر قد تُوفي في الربذة[٢] إلا أنَّه من المحقَّق أيضًا أنَّ ذهابه إليها كان عن رضائه وطيب نفس، بل إنَّه هو الذي اختار ذلك ولم يصح شيء من أنَّ عثمان قد نفاه إلى هناك.

ففي تاريخ الطبري أنَّ أبا ذر لما قال ما قال، وحض الفقراء على الأغنياء، اشتكى معاوية إلى عثمان - رضي اللَّه عنهما - فكتب إليه عثمان: « إنَّ الفتنة قد أخرجت خطمها وعينها، فلم يبق إلا أن تثب، فلا تنكأ القرح، وجهِّز أبا ذر إليّ وابعث معه دليلًا وزوده، وارفق به »... فبعث بأبي ذر ومعه دليل، فلما قدم المدينة ودخل على عثمان فقال: يا أبا ذر، ما لأهل الشام يشكون ذربك! قال أبو ذر: فتأذن لي في الخروج، فإن المدينة ليست لي بدار؟... فخرج حتى نزل الربذة، فخط بها مسجدًا، وأقطعه عثمان صرمة[٣] من الإبل وأعطاه مملوكين، وأرسل إليه أن تعاهد المدينة حتى لا ترتد أعرابيًّا ففعل.

وليس من الثقات - لا في أقوالهم ولا في كتبهم - من يقول: أنَّ عثمان ﷺ قد نفى أبا ذر، بل إنَّ الأمر كما قال ابن سيرين: خرج أبو ذر إلى الربذة من قِبَلِ نفسه[٤].

٣ - جمع القرآن وإحراق المصاحف:

ذكر المحب الطبري[٥] أنَّ مما نقم على عثمان ﷺ إحراقه مصحف ابن مسعود، ومصحف أُبي - رضي اللَّه عنهما - وجمعه النَّاس على مصحف زيد بن ثابت[٦]، وهذه الفعلة وإن ذمَّها الجاهلون، فقد مدحها العالمون وعدوها من محاسنه ومناقبه، وقد خطب أمير المؤمنين عليٌّ النَّاس يومًا فقال: « أيها الناس إياكم والغلو في عثمان، تقولون

---

(١) الطبري: التاريخ، (٤/ ٢٨٣).

(٢) يراجع: ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل، (١٤١٢هـ)، (٧/ ١٢٩).

(٣) الصرمة من الإبل: ما بين العشرين والثلاثين. (٤) الطبري: التاريخ، (٤/ ٢٨٣، ٣٨٤).

(٥) أحمد بن عبد اللّه بن محمد الطبري (٦١٥ - ٦٩٤هـ) حافظ فقيه شافعي، متفنن، من أهل مكة مولدًا ووفاة. وكان شيخ الحرم فيها. له تصانيف منها: « السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين »، و« الرياض النضرة في مناقب العشرة »، و« القرى لقاصد أم القرى » و« ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى » و« الأحكام » ست مجلدات. الزركلي: الأعلام، (١/ ١٥٩)، ابن العماد: شذرات الذهب، (٧/ ٧٤٣، ٧٤٤).

(٦) الرياض النضرة في مناقب العشرة، تحقيق: عبد المجيد طعمة، بيروت، دار المعرفة، (٣/ ٧٦).

حرق المصاحف، واللَّه ما حرقها إلا عن ملأ من أصحاب محمد ﷺ ولو وليت مثل ما ولي لفعلت مثل الذي فعل »[١].

هذا وقد عدَّ ابن العربي سبعة عشر أمرًا نقمه الخارجون على عثمان ﷺ مسوِّغين بذلك خروجهم وحقَّهم في قتله، وقد فنَّد هذه الادعاءات وردَّ عليها[٢] لكنَّنا هنا اكتفينا بأهمِّ هذا الادعاءات، ولم نشأ أن نخوض في جُلِّها إذ يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

○ الفرع الثاني: **أثر مقتل الخليفة الثالث على ظهور الحزبية:**

بعدما نقم الناس على عثمان ﷺ زورًا وبهتانًا خرج عليه بعض الثائرين يريدون قتله، وحاول بعض كبار الصحابة أمثال علي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد اللَّه، والزبير بن العوام - رضي اللَّه عنهم - أن يثنوهم عمَّا قدموا له، لكنَّهم أبوا عليهم وخيَّروا عثمان بين إحدى ثلاث: إمَّا أن يقيدوه بكل رجلٍ أصاب خطأ أو عمدًا، وإما أن يعتزل عن الأمر فيؤمروا واحدًا غيره، وإما أن يرسلوا إلى من أطاعهم من الجنود وأهل الأمصار فيتبرأوا من السمع والطاعة له[٣].

ولمَّا لم يستجب عثمان ﷺ لأحد المطلبين الأولين أرسل زعماءُ الثائرين بالمدينة إلى أنصارهم في الأقاليم، فزحف هؤلاء الثوَّار إلى المدينة، في سنة خمس وثلاثين من الهجرة، جاء من الكوفة مائتا رجل يقودهم مالك بن الحارث النخعي، ومن البصرة مائة رجل يقودهم حكيم بن جبلة العبدي، ومن مصر ستمائة رجل يقودهم عبد الرحمن ابن عديس البلوي... ثم تطورت الأحداث حتى انتهت باحتلالهم المدينة، وحصار عثمان، ثم تسور بيته وقتله[٤]، فانفتح باب الفتنة على مصراعيه في طول البلاد وعرضها[٥] كما قال سمرة بن جندب: « إنَّ الإسلام كان في حصن حصين، وإنَّهم ثلموا في الإسلام ثلمة بقتلهم عثمان، وإنَّهم شرطوا شرطة، وإنَّهم لن يسدوا ثلمتهم إلى يوم القيامة، وإنَّ أهل المدينة كانت فيهم الخلافة فأخرجوها ولم تعد فيهم »[٦].

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٢١٨).

(٢) يراجع: العواصم من القواصم، الطبعة الأولى، الرياض، وزارة الشئون الإسلامية، (١٤١٩هـ)، (ص ٧٩).

(٣) ابن شبة النميري: تاريخ المدينة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، (٤/ ١١٦٤).

(٤) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الخامسة، بيروت، دار الفكر، (١٩٧٣م)، (١/ ٣٥٢).

(٥) د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، مرجع سابق، (ص ٩٥).

(٦) ابن عساكر: تاريخ دمشق، (٣/ ٤٨٣).

إذن فقد شهد آخر عهد عثمان معارضة سياسية منظَّمة بدأت في أولها معارضة سلمية تُطالب بحقوقها السياسية من عزل ولاة وتولية آخرين، وهذا حقٌّ مشروع ليس عليه خلاف، ثم انقلبت آخر الأمر إلى معارضة همجيَّة تحمل السيف وتحتكم إليه، حتى آل الأمر إلى قتل الخليفة الراشد آخر الأمر. وهناك معارضة أخرى من النوع الدنيء المستخفي التي توقد النار في الهشيم من دون إعلان هويَّة. هدفها إثارة الفتن وبث القلاقل، حقدًا على الإسلام وأهله. وهذا النوع من المعارضة تمثَّل في عبد اللَّه بن سبأ[1]، الذي تنسب إليه فرقة السبئية إحدى فرق الشيعة.

وقد مهد استشهاد عثمان رضي الله عنه لظهور الحزبية السياسيَّة فيما بعد، واختلاف الناس حول المطالبة بدمه، وهو ما فتح أبوابًا للفتنة لم يغلقها التاريخ على كثرة أحداثه.

المطلب الرابع

التحكيم واستقرار الحزبية في الإسلام

لما قتل الثائرون عثمان رضي الله عنه ظلمًا وعدوانًا، حاروا بعد ذلك فيمن يولونه الخلافة؛ إذ إن أهل مصر يريدون عليًا وأهل الكوفة الزبير، والبصريون هواهم مع طلحة، فكانوا مجتمعين على قتل عثمان مختلفين فيمن يلي الخلافة[2]. ثم إنَّ عليًّا والزبير وطلحة - رضوان اللَّه عليهم - لم يجيبوهم وتبرأوا منهم، وكذلك فعل سعد بن أبي وقاص وعبد اللَّه بن عمر. وبقيت الأمة خمسة أيام بعد مقتل عثمان بدون خليفة[3].

ثم إنَّ أصحاب رسول اللَّه ﷺ من المهاجرين والأنصار - إذ إنهم أهل الحل والعقد - أتوا عليًّا رضي الله عنه فقالوا: إنَّ هذا الرجل قد قتل، ولا بدَّ للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحدًا أحق بهذا الأمر منك؛ لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول اللَّه ﷺ. فقال: لا تفعلوا، فإنِّي أكون وزيرًا خير من أن أكون أميرًا؛ فقالوا: لا واللَّه ما نحن بفاعلين حتى نُبايعك؛ قال:

---

(١) عبد اللّه بن سبأ: رأس الطائفة السبئية، وكانت تقول بألوهية علي. أصله من اليمن، قيل: كان يهوديًا وأظهر الإسلام. رحل إلى الحجاز فالبصرة فالكوفة، ودخل دمشق في أيام عثمان بن عفان، فأخرجه أهلها، فانصرف إلى مصر، وجهر ببدعته. ومن مذهبه رجعة النبي ﷺ فكان يقول: العجب ممن يزعم أن عيسى يرجع، ويكذب برجوع محمد! ونقل ابن عساكر عن الصادق: لما بويع علي قام إليه ابن سبأ فقال له: أنت خلقت الأرض وبسطت الرزق! فنفاه إلى ساباط المدائن، حيث القرامطة وغلاة الشيعة. الزركلي: الأعلام، (٤/ ٨٨).

(٢) الطبري: التاريخ، (٤/ ٤٣٢)، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (٣/ ٨٣).

(٣) الطبري: المرجع السابق، (٤/ ٤٣٢).

ففي المسجد، فإنَّ بيعتي لا تكون خفية، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين، فلمَّا دخل المسجد، فبايعوه ثم بايعه الناس[١].

واعتزل بعض الصحابة فلم يبايعوا عليًّا. ومنهم: مسلمة بن مخلد، وحسان ابن ثابت، وكعب بن مالك، وأبو سعيد الخدري، ومحمد بن مسلمة، والنعمان بن بشير، وزيد بن ثابت من الأنصار[٢]، وسعد بن أبي وقاص، وعبد اللَّه بن عمر وغيرهم من المهاجرين[٣]، إذ كانوا يرون الناس في فرقة واختلاف وفتنة، فكانوا ينتظرون أن يستقرَّ الأمر فيبايعوا. كما أنَّ معاوية بن أبي سفيان وأهل الشام وكثيرًا من أهل البصرة واليمن لم يبايعوه لنفس السبب[٤]، ويرى ابنُ حزم أن عدد من امتنع عن بيعته مثل عدد من بايعه، وقدَّر عددهم بمائة ألف مسلم[٥].

وأمَّا أهل مصر فقد افترقوا فرقًا: فرقة دخلت في الجماعة وكانوا معه، وفرقة وقفت واعتزلت، وفرقة قالوا: نحن مع عليّ ما لم يُقِدْ إخواننا، وهم في ذلك مع الجماعة[٦].

ويُجمل الأشعري موقف الأمَّة من إمامة علي ﷺ فيقول: «لمَّا بويع علي بن أبي طالب - رضوان اللَّه عليه -، اختلف الناس في أمره؛ فمن منكر لإمامته، ومن بين قاعد عنه، ومن بين قائل بإمامته معتقد لخلافته، وهذا الاختلاف بين الناس إلى اليوم »[٧].

وهكذا فمنذ بداية عهد الخليفة الرابع، وُجدت فئات معارضة لخلافته، وكان عليه أن يواجه ظروفًا سياسية واجتماعية شديدة التعقيد، نظرًا لما أصاب المجتمع الإسلامي من اختلاف في الأهواء والميول وتشابك في المصالح بين مختلف فئاته[٨].

وقد سار علي ﷺ على نهج الخلفاء الراشدين من قبله ولا سيما عمر ﷺ « فكان شديد المراقبة لعمَّاله، يشدد عليهم في الحساب، وفي استيفاء ما يلزمهم من حقوق الناس، ويشد عليهم في سيرتهم العامَّة والخاصة، فيعطي كل واحد منهم عهدًا يقرؤه على الناس

---

(١) الطبري: التاريخ، (٤/ ٤٣٢)، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (٣/ ٨٣).

(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (٣/ ٨٢). الطبري: التاريخ، (٤/ ٤٢٩، ٤٣٠).

(٣) الطبري: التاريخ، (٤/ ٤٣٠).

(٤) د. أكرم ضياء العمري: عصر الخلافة الراشدة، مرجع سابق، (ص ٦٠).

(٥) الفصل في الملل والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي، (٤/ ١٢٠). فيقول ابن حزم: « وأما بيعة علي، فإنَّ جمهور الصحابة تأخروا عنها، إمَّا عليه، وإما لا له ولا عليه، وما تابعه فيهم إلا الأقل، سوى أزيد من مائة ألف مسلم بالشام والعراق ومصر والحجاز كلهم امتنع عن بيعته ».

(٦) الطبري: التاريخ، (٤/ ٤٤٢). (٧) مقالات الإسلاميين، (ص ٣).

(٨) فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية في الإسلام، (ص ١٢٣).

حين يتولى أمرهم، فإذا أقروه بعد قراءته عليهم فهو عقد بينهم وبين حاكمهم، لا يجوز لهم ولا له أن ينحرفوا عنه أو يتأولوه.

وكان يرسل الأرصاد والرقباء ليراقبوا العمال ويرفعوا منها إليه ما يجب أن يرفعوه »(١).

وكان يخطب الناس فيقول: « لقد جعل اللَّه لي عليكم حقًّا بولاية أمركم، ولكم علي من الحق مثل الذي لي عليكم... لقد جعل سبحانه من حقوقه حقوقًا افترضها لبعض الناس على بعض، فجعلها تتكافأ في وجودها، ويوجب بعضها بعضًا، ولا يستوجب بعضها إلا ببعض... فجعلها نظامًا لألفتهم، وعزًّا لدينهم، فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا يصلح الولاة إلا باستقامة الرعية فإذا أدَّت الرعية إلى الوالي حقه، وأدَّى الوالي إليها حقَّها عز الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على إذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، ويئست مطامع الأعداء »(٢).

وكان يقول: « أنتم عباد اللَّه، والمال مال اللَّه، يقسم بينكم بالسويَّة، لا فضل فيه لأحد على أحد، وللمتقين عند اللَّه غدًا أحسن الجزاء، وأفضل الثواب »(٣).

وليس الذي يعنينا هنا عدل أمير المؤمنين علي، وإنَّما خلافته، وموافقة الناس له وخلافهم عليه، والخلاف والوفاق هو منشأ تكوّن الأحزاب والفرق، وأساس نشأة المعارضين والمؤيدين. وليس يخفى أنَّ مقتل عثمان ﷺ قد جلب على الأمَّة الفتن من كل جانب، واتخذ ذريعة لكل من كان في قلبه مثقال ذرة من خيانة، وكل هذا كان في عهد علي ﷺ، وهو المتحمِّل الأول لتبعته، ومع هذا أيضًا فقد ثار ثائرة من الصحابة - رضوان اللَّه عليهم - على علي ﷺ - حسبة للَّه - لا يريدون فتنةً ولا فسادًا في الأرض، وإنَّما أرادوا من علي أن يقتصَّ من قتلة عثمان، واستغل هذه الأحداث أهل الشرور والفتن، فسعوا بالنميمة والكذب حتى حدث ما حدث وانشطرت الأمة حتى لا يُدرى أين الحق؟ ومع من؟

وسوف نستعرض تلك الأحداث، علَّنا نستطيع من خلالها أن نصل إلى توقيت نشأة

---

(١) د. طه حسين: الفتنة الكبرى، علي وبنوه، الطبعة الثالثة عشرة، القاهرة، دار المعارف، (ص ١٤٧).
(٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، (١١/ ٩١).
(٣) المرجع السابق، (٧/ ٣٧).

الحزبية في الإسلام، وذلك من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: معركة الجمل والخلاف المسلح بين الصحابة.

الفرع الثاني: معركة صفين والتحكيم وظهور الحزبية في الإسلام.

الفرع الثالث: النشأة الحقيقية للأحزاب.

○ الفرع الأول: معركة الجمل والخلاف المسلح بين الصحابة:

لما وقع قتل عثمان ﷺ بعد أيام التشريق، كان أزواج النبي ﷺ أمهات المؤمنين قد خرجن إلى الحج في هذا العام فرارًا من الفتنة، فلما بلغ النَّاس أنَّ عثمان قد قتل، أقمْنَ بمكة بعدما خرجوا منها، ورجعوا إليها وأقاموا بها، وجعلوا ينتظرون ما يصنع النَّاس، ويتحسسون الأخبار، فلما بُويع لعلي، وصار حظ الناس عنده بحكم الحال وغلبة الرأي لا عن اختيار منه؛ لذلك ظهر أولئك الخوارج الذين قتلوا عثمان، مع أنَّ عليًا في نفس الأمر يكرههم، ولكنَّه تربص بهم الدوائر، ويود لو تمكن منهم، ليأخذ حق اللَّه منهم، ولكن لما وقع الأمر هكذا واستحوذوا عليه، وحجبوا عنه علية الصحابة، فر جماعة من بني أمية[1] وغيرهم إلى مكة، واستأذنه طلحة والزبير في الاعتمار، فأذن لهما فخرجا إلى مكة، وتبعهم خلق كثير[2].

وبالتالي فقد زادت جبهات المعارضة على عليّ ﷺ، فمعاوية وأصحابه بالشام يرفضون بيعته وأكثر أهل البصرة ممتنعون، وكذلك أهل اليمن، وكثير من أهل مصر، وبخروج الصحابة إلى مكة في موقف المعارضة لسياسة علي ﷺ، ومطالبين بالاقتصاص من قتلة عثمان، زاد المعارضة قوة وبأسًا، ولا سيما أنَّ على رأس المعارضة المكيَّة أم المؤمنين عائشة - رضي اللَّه عنها -.

ثمَّ إنَّ الزبير وطلحة وأم المؤمنين رأوا أن يأتوا البصرة فيحرِّضوا أهلها على قتال من ثار على عثمان[3]، وانطلقوا فعلًا إلى البصرة وتبعهم النَّاس فكانوا في أول الأمر ألفًا من

---

(١) منهم الوليد بن عقبة بن أبي معيط ومروان بن الحكم، وعبد اللّـه بن عامر، وسعيد بن العاص. هامش كتاب البداية والنهاية، (٧/ ٢٣٠).

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٢٣٠).

(٣) لما سأل مليح بن عوف السلمي الزبير بن العوام عن الذي أراده من خروجه للبصرة قال الزبير: ننهض بالناس، فيدرك بهذا الدم - يعني دم عثمان - لئلا يبطل، فإنَّ في إبطاله توهين سلطان اللّـه بيننا أبدًا؛ إذا لم يفطم الناس عن أمثالها لم يبق إمام إلا قتله هذا الضرب. يراجع: الطبري: التاريخ، (٤/ ٤٦٠).

ولما بعث عثمان بن حنيف عمران بن حصين وأبا الأسود الدؤلي إلى عائشة - رضي اللّـه عنها - يسألانها عن=

أهل مكة ومن أهل المدينة، ثم تلاحق بهم الناس حتى بلغوا ثلاثة آلاف[١]، ولما وصلوا إلى البصرة، انضمَّ إليهم أكثر أهلها، فغلبوا عليها، وأخرجوا واليها عثمان بن حنيف لعلي ﷺ.

ولما علم علي ﷺ بذلك خرج بجنده من المدينة يريد البصرة، فلمَّا وصل إلى ذي قار عسكر بها وكان بعد ثماني ليال من خروجه من المدينة، وهو في تسعمائة رجل، ثم أرسل رسله واحدًا تلو الآخر إلى أهلها ليقنعهم بالخروج معه، حتى لبَّى كثير منهم، فاجتمع بذي قار سبعة آلاف ومائتان، وعبد قيس بأسرها في الطريق بين علي وأهل البصرة ينتظرون مرور علي بهم، وهم آلاف[٢].

ولما قدم أهل الكوفة إلى أمير المؤمنين قام إليه الأعور بن بنان المنقري فسأله عن إقدامه على أهل البصرة فقال: الإصلاح وإطفاء الثائرة، ليجتمع النَّاس على الخير ويلتئم شمل هذه الأمَّة، قال: فإن لم يجيبونا؟ قال: تركناهم ما تركونا، قال: فإن لم يتركونا؟ قال: دفعناهم عن أنفسنا. قال: فهل لهم في هذا الأمر مثل الذي لنا؟ قال: نعم[٣].

وقام إليه أبو سلام الدألاني فقال: هل لهؤلاء القوم حجَّة فيما طلبوا من هذا الدم، إن كانوا أرادوا اللَّه في ذلك؟ قال: نعم. قال: فهل لك من حجة في تأخيرك ذلك؟ قال: نعم. قال: فما حالنا وحالهم إن ابتلينا غدًا؟ قال: إني لأرجو أن لا يقتل منا ومنهم أحد نقَّى قلبه للَّه إلا أدخله اللَّه الجنة[٤].

إذن فليس للفريقين - مهما اختلفت وجهة نظرهما - غرض في الاقتتال، ولم يرميا إليه، وما كان ليحدث هذا القتال بينهم لولا سعي أصحاب الفتن بينهم، وقد جرت محاولات للصلح بين الفريقين[٥] حتى كادا أن يصطلحا، بل إنَّهما قد اصطلحا فعلًا، حتى إنَّ أمير المؤمنين عليًّا قد أعلن أنه لن يقاتل وأنه راحل عن البصرة، فخطب في الجيش:

= قدومها إلى البصرة قالت: إنَّ الغوغاء ونزاع القبائل فعلوا ما فعلوا فخرجت في المسلمين أُعلمهم بذلك والذي فيه النَّاس وراءنا وما ينبغي من إصلاح هذا الأمر، ثم قرأت: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[النساء: ١١٤]. يراجع: ابن خلدون: التاريخ، الطبعة الأولى، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (٢٠٠٧م)، (٢/ ١٥٥).

(١) ابن خلدون: التاريخ، مرجع سابق، (٢/ ١٥٤). (٢) الطبري: التاريخ، (٤/ ٤٨٧).

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٢٣٩). (٤) المرجع السابق، (٧/ ٢٣٩).

(٥) فقد أرسل أمير المؤمنين علي ﷺ عمران بن حصين، وكعب بن سور، وأخيرًا القعقاع بن عمرو إلى الزبير وطلحة وأم المؤمنين عائشة وجرت بينهم محاورات الصلح.

« ألا وإنِّي راحل إذًا فارتحلوا، ألا ولا يرتحلن غدًا أحد أعان على عثمان بشيء في شيء من أمور الناس، ولينهين السفهاء عني أنفسهم »(١).

لكن قتلة عثمان والمحرضين عليه وعلى رأسهم ابن سبأ لم يرتضوا أن يصطلح الناس؛ فتشاوروا فيما بينهم، فإنَّ القوم لا يصطلحون إلا على دمائهم، فتكلم ابن السوداء - عبد اللَّه بن سبأ - فقال: يا قوم، إنَّ عزكم في خلطة الناس، فصانعوهم، وإذا التقي الناس غدًا، فأنشبوا القتال، ولا تفرغوهم للنظر، فإذا من أنتم معه لا يجد بدًّا من أن يمتنع، ويشغل اللَّه عليًّا وطلحة والزبير ومن رأى رأيهم عما تكرهون(٢)، ثم اتفقت آراؤهم على أن يفترقوا فرقتين، ويبدأوا بالحرب سحرة في المعسكرين ويختلطوا، ويصيح الفريق الذي في عسكر علي: غدر طلحة والزبير، ويصيح الفريق الذي في عسكر طلحة: غدر علي، فتم لهم ذلك على ما دبروه، ونشبت الحرب(٣).

وكان نتيجة هذه الحرب أن قُتل طلحة والزبير - رضي اللَّه عنهما - وعُقر جمل أم المؤمنين عائشة - رضي اللَّه عنها - وكادت أن تهلك، وقُتل خلق كثير من الفريقين(٤).

○ الفرع الثاني: معركة صفين والتحكيم وظهور الحزبية في الإسلام:

ما إن انتهت معركة الجمل بخيرها وشرها، حتى بايع أهل البصرة علي بن أبي طالب ﷺ بالخلافة، فولَّى عليها ابن عمه عبد اللَّه بن عباس، وولى على خراجها ابن أبيه(٥)، وبهذا خلصت له العراق كلها، ومن قبل ذلك مصر، ولم يبق من الأمصار ممن لم يبايعه إلا الشام وواليها معاوية بن أبي سفيان ﷺ.

ولم يكن سبب رفض معاوية ﷺ البيعة لعلي، منازعة له الخلافة، ولا حنقًا عليه لعزله عن الشام وإنَّما طلبًا لثأر عثمان ﷺ، فقد أراد من علي ﷺ أن يقدم له قتلة عثمان ليقتص منهم باعتباره ولي دمه. فقد ذهب إليه أبو مسلم الخولاني وأناس معه، فقالوا له: أنت تنازع عليًّا أم أنت مثله؟ فقال معاوية: لا واللَّه، إنِّي لأعلم أنَّ عليًّا أفضل مني، وأنه لأحق

(١، ٢) الطبري: التاريخ، (٤/ ٤٩٣).

(٣) الإمام الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين حيدر، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، (١٩٨٧م)، (ص ٥٥٣).

(٤) تقدر بعض المصادر عدد القتلى بعشرين ألف. يراجع: خليفة بن خياط: التاريخ، بيروت، دار الفكر، (١٩٩٣م)، (ص ١٤٠) لكن الطبري يذكر أن عدد القتلى يزيدون على ستة آلاف، وفي رواية أخرى له أنَّ عدد قتلى الجيش المنهزم ألفان وخمسائة فقط، وهذا أقرب إلى العقل والمنطق. يراجع: تاريخ الطبري، (٤/ ٤٥٤).

(٥) ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٢٤٦).

بالأمر مني، ولكن ألستم تعلمون أنَّ عثمان قتل مظلومًا وأنا ابن عمه، وإنَّما أطلب بدم عثمان، فائتوه فقولوا له: فليدفع إليَّ قتلة عثمان وأسلم له[١]، فأتوا عليًّا فكلموه بذلك فلم يدفعهم إليه[٢].

ولما لم يجبه علي ﷺ قام فخطب أهل الشام وحضهم على طلب دم عثمان وإن كان في ذلك قتال أهل العراق، وكان مما قال لهم: « إنِّي وليّ عثمان، وقد قُتل مظلوما. والله يقول: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]. وأنا أحب أن تعلموني ذات أنفسكم في قتل عثمان » فقام أهل الشام بأجمعهم فأجابوا إلى الطلب بدم عثمان وبايعوه على ذلك، وأوثقوا له على أن يبذلوا أنفسهم وأموالهم أو يدركوا بثأره، أو يفني الله أرواحهم[٣].

وخرج معاوية ﷺ من الشام على رأس جيش كبير[٤]، وخرج أمير المؤمنين علي ﷺ من الكوفة عازمًا الدخول إلى الشام فعسكر بالنخيلة[٥] ومنها ذهب إلى صفين. وكان جيش الشام قد عسكر فيها واستولى على المياه، ومنع الجيش العراقي منها، فقام الأشعث ابن قيس بتخليص المياه من أيدي الشاميين[٦]، وكان ذلك في بداية شهر ذي الحجة سنة (٣٦هـ)، ثمَّ استمر القتال بشكل كتائب محدودة العدد طيلة الشهر والأسبوع الأول من محرم (٣٧هـ) دون أن يلتحم الجيشان، وكان الأمل في الصلح يحدو الجميع، ويرى الإخباريون أنَّ عدد الوقعات بين الطرفين تزيد على السبعين. ثمَّ في يوم الأربعاء التالي، بدأ الالتحام بين الجيشين[٧].

---

(١) أي: أبايعه بالخلافة.

(٢) ابن عساكر: تاريخ دمشق، (٥٩/ ١٣٢)، الذهبي: سير أعلام النبلاء، (٣/ ١٤٠)، ابن كثير: البداية والنهاية، (٨/ ١٢٩) ورجاله ثقات.

(٣) نصر بن مزاحم المنقري: وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية الحديثة للنشر والتوزيع، (١٣٨٢هـ)، (ص ٣٢).

(٤) تختلف الروايات في تقدير عدد الجيش؛ فقيل مائة: وعشرين ألفًا، وقيل: سبعون ألفًا، وقيل: ستون ألفًا، وهي أقرب للصواب إذ إنها من رواية صفوان بن عمرو السكسي وهو ثقة وقد أدرك من شهد صفين.

(٥) البداية والنهاية، (٧/ ٢٥٤).

(٦) ابن أبي شيبة: المصنف، (١٥/ ٢٩٤)، ويروى أنَّ الأشعث جاء إلى معاوية فقال: اللّه اللّه في أمة محمد ﷺ هبوا أنكم قتلتم أهل العراق، فمن للبعوث والذراري؟ إنَّ اللّه يقول: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩] قال معاوية: فما تريد؟ قال: خلوا بيننا وبين الماء، فقال لأبي الأعور: خل بين إخواننا وبين الماء. الذهبي: سير أعلام النبلاء، (٢/ ٤١).

(٧) د. أكرم ضياء العمري: عصر الخلافة الراشدة، (ص ٤٦٧، ٤٦٨).

وقد وصف أبو العالية الرفاعي - شاهد عيان ثقة - المعركة بقوله: « لما كان زمن علي عليه السلام ومعاوية، وإنّي لشاب، القتالُ أحب إليَّ من الطعام الطيب، تجهزت بجهاز حسن حتى أتيتهم، فإذا صفان لا يرى طرفاهما، إذا كبر هؤلاء كبر هؤلاء، وإذا هلل هؤلاء هلل هؤلاء. قال: فراجعت نفسي قلت: أي الفريقين أنزله كافرًا، أو أي الفريقين أنزله مؤمنًا؟! فما أمسيت حتى تراجعت وتركتهم[1].

وبدأ القتال الفعلي، وحمي الوطيس، واستمر القتال ثلاثة أيام، وكما يذكر زياد ابن النضر الحارثي أحد شهود المعركة: اقتتلنا ثلاثة أيام وثلاث ليال، حتى تكسرت الرماح، ونفدت السهام، ثم صرنا إلى المسايفة، فاجتلدنا بها إلى نصف الليل، حتى صرنا نعانق بعضنا بعضًا.

وقد قاتلت ليلتئذ بجميع السلاح، فلم يبق شيء من السلاح إلا قاتلت به، حتى تحاثينا بالتراب، وتكادمنا بالأفواه، حتى صرنا قيامًا ينظر بعضنا إلى بعض، ما يستطيع واحد من الفريقين ينهض إلى صاحبه ولا يقاتل[2].

رفع المصاحف والدعوة إلى التحكيم:

ولمّا وصل الحال إلى ما وصل إليه، وقف الأشعث بن قيس زعيم كندة، فقال: « قد رأيتم معشر المسلمين ما قد كان في يومكم الماضي، وما قد فني فيه من العرب، فواللّه لقد بلغت من السن ما شاء اللّه أن أبلغ؟ فما رأيت مثل هذا قط، ألا فليبلغ الشاهد الغائب، إن نحن توافينا غدًا إنَّه لفناء العرب، وضيعة الحرمات، أما واللّه ما أقول هذه المقالة جزعًا من الحرب، ولكنّي رجل مسن، وأخاف على النساء والذراري غدًا إذا نحن فنينا، اللّهم إنَّك تعلم أني قد نظرت لقومي وأهل ديني فلم آل »[3].

وبلغ معاوية ما قاله الأشعث فقال: أصاب ورب الكعبة، لئن نحن التقينا غدًا لتميلن الروم على ذرارينا ونسائنا، ولتميلن أهل فارس على نساء أهل العراق وذراريهم. وإنَّما يبصر هذا ذوو الأحلام والنهى. ثم قال لأصحابه: اربطوا المصاحف على أطراف القنا[4]. فثار أهل الشام فنادوا في سواد الليل: يا أهل العراق، من لذرارينا إن قتلتمونا،

---

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى، (٧/ ١١٤).
(٢) ابن مزاحم المنقري: وقعة صفين، (ص ٣٦٩).
(٣) ابن مزاحم المنقري: مرجع سابق، (ص ٤٨٠، ٤٨١).
(٤) ابن مزاحم المنقري، مرجع سابق، (ص ٤٨١). وهذه رواية عراقية لا ذكر فيها لعمرو بن العاص ولا للمخادعة والاحتيال وإنَّما كانت رغبة كلا الفريقين، ولن يضير معاوية أو عمرو بشيء أن تأتي أحدهم الشجاعة فيبادر بذلك، =

ومن لذراريكم إن قتلناكم؟[١] اللَّه اللَّه في البقية. كتاب اللَّه بيننا وبينكم[٢].

ولما أبطأ أهل العراق عن دعوتهم إلى تحكيم كتاب اللَّه ووقف القتال، دعا معاوية عبد اللَّه بن عمرو بن العاص، وأمره أن يكلم أهل العراق، فأقبل حتى إذا كان بين الصفين نادى: يا أهل العراق، أنا عبد اللَّه بن عمرو بن العاص، إنَّها قد كانت بيننا وبينكم أمور للدين والدنيا، فإن تكن للدين فقد واللَّه أعذرنا وأعذرتم، وإن تكن للدنيا فقد واللَّه أسرفنا وأسرفتم، وقد دعوناكم إلى أمر لو دعوتمونا إليه لأجبناكم، فإن يجمعنا وإياكم الرضا فذلك من اللَّه فاغتنموا هذه الفرجة لعله أن يعيش فيها المحترف ويُنسىَ فيها القتيل، فإنَّ بقاء المهلك بعد الهالك قليل[٣].

وقام الناس إلى علي فقالوا: أجب القوم إلى ما دعوك إليه فإنَّا قد فنينا[٤]، فاستشار علي رضي الله عنه أصحابه وقادة جنده فأشار عليه أغلبهم بوقف القتال وقبول التحكيم.

ثم تراوض الفريقان بعد مكاتبات ومراجعات - يطول ذكرها - على التحكيم وهو أن يحكِّم كل واحد من الأميرين (علي ومعاوية) رجلًا من جهته ثم يتفق الحكمان على ما فيه مصلحة المسلمين، فوكَّل معاوية عمرو بن العاص، ووكل علي أبا موسى الأشعري[٥].

واجتمع الحكمان بدومة الجندل وشهد اجتماعهم كبار الصحابة كعبد اللَّه بن عمر ابن الخطاب، وسعد بن أبي وقاص، وعبد اللَّه بن عباس، وغيرهم ولما لم يصلوا إلى حكم جامع، اتفقوا أن يعودوا بعد سنة حتى تكون الأمور قد هدأت، والفتنة قد انطفأت، واتفقوا أن يبقى أمر الشام تحت حكم معاوية رضي الله عنه، وأمر العراق والبلاد التي بايعت لعلي رضي الله عنه تحت حكمه، وفي العام القابل يتباحثون فيمن يولونه الخلافة، باختيار كبار الصحابة أهل الحل والعقد؛ الذين توفي رسول اللَّه ﷺ وهو عنهم راض، وليس لمعاوية ولا لعمرو بن العاص منها شيء[٦].

= وينقذ ما تبقى من قوى الأمة المتصارعة إنَّما يزعج ذلك السبئية الذي أشعلوا نيران هذه الفتنة، وتركوا لنا ركامًا من الروايات المضللة بشأنها وتحيل الحق باطلًا وتجعل الفضل كالمناداة لتحكيم القرآن لصون الدماء المسلمة جريمة ومؤامرة. حمدي شاهين: الدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين، القاهرة، دار القاهرة، (٢٠٠٠م)، (ص ٣١٦).

(١) ابن مزاحم المنقري: وقعة صفين، (ص ٤٨١).

(٢) السابق، (ص ٤٨١).

(٣) السابق، (ص ٤٨٣).

(٤) السابق، (ص ٤٨٣).

(٥) ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٢٦٧ - ٢٧٧).

(٦) يرى الدكتور محمد سليم العوا أن الخلاف حول « الخلافة » لم يكن قد نشأ عندئذ؛ لذا فإنَّ حكم الحكمين كما=

ولما سمع القرَّاء[١] بخبر التحكيم، أعلنوا رفضهم له قائلين: أتحكمون الرجال في دين اللَّه؟ لا حكم إلا للَّه[٢].

وهذه المقولة صارت شعار الحركة الخارجة ولذلك سموا بالخوارج بخروجهم على الخليفة الشرعي علي ﷺ. كما سموا بالحرورية نسبة إلى قرية حروراء قرب الكوفة حيث انشقوا عن جيش علي العائد إلى الكوفة[٣].

ويبدو أنهم واصلوا نشاطهم الدعوي في جيش علي بعد حادثة التحكيم حيث بلغ عددهم حين إعلان الانشقاق ثمانية آلاف، ثم بضعة عشر ألفًا[٤]، بل أوصلتهم بعض الروايات إلى أربعة وعشرين ألفًا[٥]، ويبدو أنَّ الرقم الأخير متأخر عن مرحلة الانشقاق، ويدل على سريان الدعوة الخارجية وحيازتها لأعداد جديدة... كما نظموا أنفسهم بزعامة عبد اللَّه بن الكراء وشيث بن ربعي، وعينوا أميرًا للصلاة وآخر للقتال[٦].

ونشطت حركة الخوارج في قتال علي ﷺ، فوقع بينهم جدال كثير، ثم احتدمت المعارك وقُتل منهم خلق كثير، حتى استطاعوا في آخر الأمر اغتيال أمير المؤمنين ﷺ عليّ يد أحدهم وهو عبد الرحمن بن ملجم، في رمضان سنة (٤٠) هجرية.

وبوفاة علي بن أبي طالب ﷺ سنة (٤٠) هجرية انقسم العالم الإسلامي إلى ثلاثة

=ذكره عبد الرزاق في مصنفه: قد اتفقا على أن يردوا أمر الخلاف إلى الأمة، وهذا « الأمر » لا يعدو أن يكون أمر الخلاف بين علي ومعاوية، الخلاف حول الامتناع عن بيعة علي، ومن ثمَّ حول عدم تنفيذ أوامره في الشام وهو الخليفة الشرعي في الشام. فلم يكن معاوية مدعيًا للخلافة ولا منكرًا حق علي فيها، وإنها كان ممتنعًا عن بيعته وعن تنفيذ أوامره فيها؛ حيث كان متغلبًا على الشام بحكم الواقع – لا بحكم القانون – مستفيدًا من طاعة الناس له بعد أن بقي واليًا زهاء عشرين سنة. يراجع: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ١٠٢).
وهو رأي رغم وجاهته إلا أنني أميل إلى أنَّ الخلاف كان حول الخلافة وعدم قبول معاوية ﷺ لعلي كخليفة، يؤيد ذلك روايات الثقة حول التحكيم من جهة، ومن جهة أخرى ما جاء في وثيقة التحكيم ورفض عمرو بن العاص أن يكتب أمير المؤمنين فيها بل ذكر علي بن أبي طالب وقال: هو أميركم وليس أميرنا يراجع: ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٢٧٧).

(١) سموا بالقرَّاء: لأنهم كانوا يكثرون قراءة القرآن. يراجع: صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول اللَّه تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ﴾، (٣/ ١٢١٩/ ح ٣١٦٦).

(٢) الطبري: التاريخ، (٣/ ١٠٥)، ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ١٨٠).

(٣) د. أكرم ضياء العمري: عصر الخلافة الراشدة، (ص ٤٨١)، أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ١٢٧).

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٣٨٠، ٣٨١). (٥) عبد الرزاق: المصنف، (١٠/ ١٥٧ – ١٦٠).

(٦) د. أكرم ضياء العمري: مرجع سابق، (ص ٤٨٢)، خليفة بن خياط: تاريخ خليفة، بيروت، دار الفكر، (١٩٩٣م)، (ص ١٤٤).

اتجاهات حزبيَّة سياسيَّة لكل منهم سياسته الخاصة ومبادئه التي أثرت في النظم السياسية الإسلامية خاصة في فترة الحكم الأموي والعباسي. وهي كالآتي[١]:

١ - حزب الشام: وعلى رأسه معاوية، الذي اقترب من الخلافة بعد استشهاد أمير المؤمنين علي، ولا سيَّما أنَّ أكثر البلاد الإسلامية قد سلمت له.

٢ - حزب الخوارج: وهم الذين خرجوا على علي ﷺ، وكفَّروه، وكذلك كفروا معاوية لتحكيمهم الرجال في دين اللَّه. وهذا الحزب كان أقوى الأحزاب معارضة إذ لجأ إلى التكفير واحتكم إلى السيف ونصَّب على نفسه إمامًا منهم.

٣ - حزب الشيعة: وهم أنصار علي ﷺ الذين شايعوه - ناصروه - في حياته وبعد مماته، ويرون أنه حقيق بالخلافة وأولاده من بعده.

○ الفرع الثالث: تحديد النشأة الحقيقية للأحزاب:

إذا استثنينا الفريق الذاهب إلى أنَّ الأحزاب قد نشأت في عهد النبي ﷺ متمثلة في شيعة علي ﷺ كما قال معبرًا عن هذا الفريق محمد الحسين الكاشف الغطاء، وتبعه كثير من الشيعة: « إنَّ أول من وضع بذرة التشيُّع - وضعت مع حقل الإسلام -، هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية؛ يعني أنَّ بذرة التشيُّع وضعت مع بذرة الإسلام جنبًا إلى جنب، وسواء بسواء ولم يزل غارسها يتعاهدها بالسقي والعناية، حتى نمت وأزهرت في حياته ثم أثمرت بعد وفاته »[٢].

فهذا الرأي لم يصمد أمام النقد العلمي - كما مر معنا[٣] - ولذا فإنَّه عالة على الآراء التي قيلت في تحديد نشأة الحزبية في الإسلام، وهذا ما يدفعنا إلى إهماله وعدم اعتباره.

وبهذا يبقى معنا ثلاثة اتجاهات فيما يتعلق ببدء نشأة الحزبية في الإسلام: فاتجاه يذهب إلى أنَّ نشأتها كانت في ظلال اجتماع السقيفة بعد وفاة النبي ﷺ، وآخر يذهب بها إلى نهاية عصر عثمان ﷺ، واتجاه ثالث يرجعها إلى نهاية عصر علي ﷺ.

أولًا: نشأة الأحزاب في اجتماع السقيفة:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ النشأة الأولى للأحزاب كانت في اجتماع السقيفة، وقد

---

(١) يراجع: مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٢٤٧)، فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية، (ص ١٣٧).

(٢) أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، مرجع سابق، (ص ١١٨).

(٣) يراجع: المبحث الثاني من هذا الفصل.

اختلف الصحابة - رضوان اللَّه عليهم - حول من يولونه الخلافة، فبرز حزبان ظاهران، وهما حزب الأنصار، وحزب المهاجرين، وكلاهما يدعي الخلافة لنفسه ويرى أنَّه أحق بها، وبشكل غير منظم كان هناك حزب ثالث وهو الحزب الهاشمي، الذين يتحزبون لعلي ﷺ[١].

وهناك روايات - وإن كانت غير موثوقة - تزعم وجود حزب آخر وهم حزب الطلقاء أو حزب الأرستقراطيين المكيين - كما سمَّاهم أحد الباحثين[٢] - وعلى رأسهم أبو سفيان بن حرب[٣] وكانوا أيضًا يميلون إلى علي ﷺ.

والحق - كما مر معنا آنفا - فبالرغم من الاختلاف الذي حدث يوم السقيفة، إلا أنَّه لا يمكن اعتباره خلافًا حزبيًّا، فليس ثمة أحزاب منظمة، وإنَّما كان اختلافًا عرضيًّا في وجهات النظر حول الأحق بالخلافة، ولما اقتنع الأنصار بوجهة نظر المهاجرين سلَّموا إليهم وبايعوهم بالخلافة، حتى من كانوا قدموه لهذه المهمة وهو سعد بن عبادة فتذكر بعض المصادر أنَّه بايع أبا بكر في السقيفة ولم يتلكأ[٤].

أمَّا الحزب الهاشمي، فلم يكن له في الحقيقة أي وجود يذكر ولم ينازع أبا بكر الخلافة، بل إنَّ الروايات الصحيحة تذهب إلى أن علي بن أبي طالب قد بايع أبا بكر فور انتهائه من تجهيز النبي ﷺ ودفنه[٥]. وبالتالي فهذه الروايات دافعة أيضًا لوجود حزب مكي.

ثانيًا: نشأة الأحزاب في نهاية عصر عثمان ﷺ[٦]:

يرى أصحاب هذا الفريق أنَّ الحزبية قد نشأت في عصر الخليفة الثالث عثمان ابن عفان ﷺ، وهناك رأي داخل هذا الفريق يذهب إلى أنَّها انحصرت في ستة أحزاب: حزب طلحة والزبير وعائشة، وحزب عثمان، وحزب علي، والخوارج، وحزب الزبيريين، والمعتزلة[٧].

---

(١) يراجع: محمد مهدي شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٦٥ - ٧٣).

(٢) رأي المستشرق ماكدونالد، نقلًا عن كتاب الدكتور محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، (ص ٤١).

(٣) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (٢/ ١٨٩)، الطبري: التاريخ، (٣/ ٢٠٩).

(٤) يراجع: الطبري: التاريخ، (٣/ ٢٠٣).

(٥) ابن كثير: البداية والنهاية، (٥/ ٢٤٩)، الطبري: التاريخ، (٣/ ٢٠٧).

(٦) انظر: مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٢٤٩، ٢٥٠).

(٧) يراجع في تفصيل هذا الرأي: د. علي عبد المعطي، د. محمد جلال أبو الفتوح: الفكر السياسي في الإسلام، (ص ١٢٠ - ١٣١).

أمَّا الرأي الآخر داخل هذا الفريق فقد حصرها في أربعة أحزاب: حزب بني أمية، وحزب أهل المدينة أو أنصار النبي ﷺ، والحزب الشيعي، وحزب الخوارج[١].

ومن الواضح أنَّ لدى أنصار هذا الاتجاه خلطًا بين الأحزاب التي تكون لها مبادئ ثابتة خاصة بها تدافع عنها في سبيل الوصول للحكم، وبين بعض المواقف العابرة التي قد تحدث في أوقات تاريخية معيَّنة سرعان ما يتخلى أصحابها عنها. فالثابت أنَّه لم يكن هناك حزب خاص بطلحة والزبير والسيدة عائشة - رضي اللَّه عنهم -، فموقف الثلاثة قد انتهى قبل - أو في أثناء - موقعة الجمل.

أما القول بوجود حزب يسمى « حزب أهل المدينة أو أنصار النبي ﷺ » الذين كان لارتباطهم بالعرب اليمنيين ما جعلهم يعتبرون وصول بني أميَّة إلى الحكم، انتصارًا لأعدائهم القدامى من الوثنيين والمشركين من أهل مكة[٢]، ففضلًا عن أنَّ هذا الرأي يستخدم ألفاظًا لا تتناسب مع ذلك العصر مثل: « العرب اليمنيين » فإنَّ التاريخ لم يحدثنا عن فرقة أو حزب باسم « حزب أهل المدينة أو أنصار النبي » بما يؤكد وجود كثير من التباس المفاهيم والخلط لدى أصحاب هذا الاتجاه.

كما أنَّه من المعروف أنَّ الخوارج كحركة سياسية لم تنشأ إلا في أواخر عهد علي بن أبي طالب - كرم اللَّه وجهه -، أما اتجاه الاعتزال فلم ينشأ في عهد عثمان ابن عفان أو علي بن أبي طالب، بل تكوَّن في أوائل القرن الثاني الهجري؛ لذا فمن الخطأ تاريخيًّا إلحاقها بذلك العصر.

ثالثًا: نشأة الأحزاب يرجع إلى نهاية عصر علي بن أبي طالب - كرم اللَّه وجهه -:

فهذا الاتجاه يذهب إلى أنَّ الحزبية لم تستقر إلَّا في نهاية عصر علي بن أبي طالب، بعد ارتضائه بالتحكيم، فقد خرج عليه حزب الخوارج، لرفضهم سياسته في إدارة المعركة مع معاوية ﷺ، وتنازله عن حقوقه فيها.

ثم تبع خروج الخوارج، بقاء فئة كبيرة مع علي ﷺ ناصروه في حروبه وفي آرائه وهي ما نتج عنها فيما بعد الفكر الشيعي وحزب الشيعة.

والحق فإنَّ هذا الرأي الأخير - الذي يذهب إلى أن نشأة الأحزاب كانت في نهاية

---

(١) ج. فان فلوتن: أبحاث في السيطرة العربية والتشيع والمعتقدات « المهدية » في ظل خلافة بني أمية، ترجمة: د. إبراهيم بيضون، بيروت، دار النهضة العربية، (١٩٩٦م)، (ص ٦٩، ٧٠).

(٢) المرجع السابق، (ص ٦٩، ٧٠).

عصر علي ﷺ وأخذت تبرز على الساحة بشكل ملح بعد مقتله - هو أقرب إلى المنطق التحليلي لنشأة الأحزاب، فالأحزاب وإن كانت لها جذور قبل ذلك إلا أنَّها لم تستقر، وتأخذ شكلًا منظمًا، ويصبح لها مبادئ تحكمها، وزعامات تترأسها إلَّا في نهاية عصر علي ﷺ وتحديدًا سنة (٣٧هـ)، واشتد ساعدها بعد مقتله ﷺ.

* * *

الفَصْلُ الثَّانِي

تطبيقات حزبية في صدر الإسلام

كما مر معنا آنفًا، أنَّ الفرق الإسلامية - باعتبارها تحزبات سياسية - قد نشأت في نهاية عصر الإمام علي ﷺ، وكان ابتداء أمرها بخروج الخوارج على الإمام علي بعد حادثة التحكيم، تبع ذلك ظهور فرق الشيعة، وبعد ذلك نشأت بقية الفرق الإسلامية[١].

هذه الفرق لم تكن مجرد مدارس فكرية تصل إلى تكوين آراء، ثم تكتفي بإبدائها أو تدوينها، ولكنها كانت « أحزابًا » - بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي - فلها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط، وفيها نظام، ثم هي تسعى وتكافح حتى تحقق لهذه المبادئ النصر، وتجعل منها - إن استطاعت - منهاج الحكم[٢].

ولذا فإنَّ الاستدلال والاسترشاد بهذه الفرق ليس من قبيل الاستدلال بغير دليل مطابق، أو الاسترشاد بغير هدى ولا كتاب منير، وإنَّما هو استدلال واسترشاد أكبر ما يكون موافقًا لحالة الأحزاب في العصر الحاضر لولا ما غيره الزمن، وما أضفاه الفكر من تغيُّرات ضرورية لمواطأة الزمان ومواكبة الأحداث، من غير تغيير في اللب والمضمون.

بقي أمر آخر وهو أنَّ هذا الفصل بإثارته الحديث عن الفرق الإسلامية وعرض آرائها السياسية إنَّما « يرمي أوَّل ما يرمي إلى استخلاص العبرة ممَّا كان، وتوضيح الصورة التاريخية، وصولًا إلى الاستفادة من دروسها في صياغة واقعنا دون أي قصد إلى إثارة خلافات الماضي أو بعث ضغائن التاريخ »[٣]، فالحديث عن تيارات الفكر السياسي

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول عدد الفرق الإسلامية واختلاف مؤرخي الفرق في عددهم، يراجع: د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، (ص ١١٩ - ١٢١).

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية، (ص ٥١، ٥٢)، وراجع أيضًا: الإمام محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ٣١)، وفي نفس هذا المعنى يقول د. محمد عمارة: إذا نحن نظرنا إلى الحضارة الإسلامية، التي مثلت العمران المصطبغ بصبغة الإسلام، فإننا سنجد كل « الفرق » الإسلامية قد نشأت نشأة سياسية، وكانت تيارات وتنظيمات سياسية - أو كانت السياسة واحدة من أبرز مهامها وقسماتها - فهي بمثابة « أحزاب » سياسية، ذات مناهج فكرية متميزة، وذات سبل متميزة في الإصلاحين الفكري والسياسي. هل الإسلام هو الحل؟ كيف ولماذا؟ مرجع سابق، (ص ٨٧، ٨٨).

(٣) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ١١٣)، هامش رقم (١).

الإسلامي في تراثنا هو حديث عن واقعنا الفكري الراهن، والوعي بحقيقة تيارات الأمس - وهي لا تزال فاعلة وحاكمة - هو إسهام ضروري وجاد في تصحيح مسارنا وترشيد مسيرتنا نحو الغد[١].

وقد بدأت الفرق السياسية في الإسلام بأفكار سياسية خالصة، وإن كان لمَّا كان من شأن هذه المرحلة من حياة الأمة - عصر صدر الإسلام - أنَّ الدين هو أكبر محرك للأمَّة؛ لذا فإن الفرق قد استخدمته في صراعاتها، ولبست كل فرقة ثوب الدين وإن كان غرضها غيره. كما أنَّ طبيعة السياسة الإسلامية ذات صلة بالدين وهو قوامها ولبها؛ ولذلك كانت الفرق السياسية تحوم مبادئها حول الدين فتقترب منه أحيانًا وتبتعد عنه أحيانًا أخرى.

الأمر الذي جعل هذه الفرق - أو اضطرها لأن - تتعرض لبحوث أخرى تتعلق بأصول الدين حول الإيمان والاعتقاد، كذلك كان لها أراء في الفروع، « فكان للفرق السياسية بحوث كاملة في الفروع: إذ نجد المذهب السياسي معه آراء في الاعتقاد ومذهب فقهي في الفروع »[٢].

وفي هذا الفصل نحاول إلقاء النظر على الأحزاب السياسية في صدر الإسلام، محاولين تبيُّن معالمها الأساسية، وبرامجها السياسية، وهي ما أثرت بالتأكيد في حياة الأمة ونهضتها وتطور نظم الحكم والفكر السياسي في الإسلام، وهذا الجانب - الجانب السياسي - ما يعنينا دراسته في هذا الفصل، أمَّا بالنسبة للآراء الاعتقادية والفقهية فلن نتعرض لها إلا بالقدر الذي يخدم الناحية السياسية.

* * *

---

(١) د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، (ص ٧، ٨).

(٢) يراجع: الإمام محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٩٦م)، (ص ٣١).

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الخوارج

الخوارج كفرقة سياسية لم تظهر إلا في عصر علي بن أبي طالب ﷺ، وتحديدًا إثر معركة صفين سنة (٣٧هـ)، بعد أن رفع جند الشام المصاحف، ودعوا عليًّا ﷺ أن يتحاكموا إليه، وبعد أن رضي التحاكم إلى كتاب اللَّه أبى جماعة من أصحابه ذلك، وخرجوا عليه مرددين شعارهم « لا حكم إلا للَّه ».

وإذا كان هذا أصل فرقة « الخوارج » إلا أنَّ لها جذورًا ترجع لزمن النبي ﷺ منذ أن اعترض عليه ذو الخويصرة في قسمة الغنائم[١]؛ ولهذا قال ابن الجوزي عنه: « فهذا أوَّل خارجي خرج في الإسلام... وأتباع هذا الرجل هم الذين قتلوا علي بن أبي طالب ﷺ »[٢]، وممن أشار بأنَّ أوَّل الخوارج ذو الخويصرة، الإمام ابن حزم في الفصل[٣]، والشهرستاني في الملل والنحل[٤]. وهم بقيَّة قتلة عثمان ﷺ ومنتحلي ملتهم.

ومن أسماء الخوارج التي عُرفوا بها: المحكِّمة؛ لقولهم لا حكم إلا لحكم اللَّه، والحرورية؛ نسبة إلى حروراء وهي بلدة في ظهر الكوفة لجأوا إليها بعد انفصالهم على علي ﷺ ومفارقتهم له. والمارقة؛ لمروقهم من الدين وهي مأخوذة من حديث النبي ﷺ في وصفهم: « يَمْرُقُونَ مِن الدِّينِ »[٥]، والشراة: يصفون أنفسهم بأنَّهم شروا أنفسهم ابتغاء مرضاة اللَّه في قتالهم المسلمين، وهم يرتضون بهذه الألقاب كلِّها إلا بالمارقة فإنَّهم يُنكرون أن يكونوا مارقة من الدين[٦]، وأيضًا فإنهم يرضون بلقب الخوارج على أنَّه خروج من بيوتهم جهادًا في سبيل اللَّه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٠٠].

---

(١) فعن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: بينا النبي ﷺ يُقَسِّم جاء عبد اللَّـه بن ذي الخويصرة التميمي، فقال: اعدل يا رسول اللَّـه... الحديث أخرجه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألف ولئلا ينفر الناس عنه (٦/ ٢٥٤٠/ ح ٦٥٣٤).

(٢) تلبيس إبليس، تحقيق: د. السيد الجميلي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٨٥م)، (ص ١١).

(٣) الفصل في الملل والنحل (٤/ ٢٣).

(٤) الشهرستاني: مرجع سابق، (١/ ١١٤).

(٥) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول اللَّـه تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ﴾، (٣/ ١٢١٩/ ح ٣١٦٦)، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم (٢/ ٧٤١/ ح ١٠٦٤).

(٦) يراجع: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ١٢٧).

وكان منهج علي ﷺ كحاكم شرعي للدولة الإسلامية قد خرجت عليه طائفة معارضة، متمثلًا في نقاشهم نقاشًا حرًّا حتى تعود الأمَّة صفًّا واحدًا من غير شقاق ولا خلاف، فأرسل إليهم عبد اللَّه بن عباس ﷺ ليناظرهم، فاقتنع بعضهم ورجع إلى الحق ولم يقتنع أغلبهم واستمروا في معارضتهم[١].

ثمَّ خرج أمير المؤمنين بنفسه ليناظرهم، ولمَّا لم يفلح معهم النقاش والمناظرة أعلن لهم أمير المؤمنين حقوقهم وأنهم كبقية المسلمين لهم ما لهم وعليهم ما عليهم. فقال: إنَّ لكم علينا أن لا نمنعكم فيئًا ما دامت أيديكم معنا، وأن لا نمنعكم مساجد اللَّه، وأن لا نبدأكم بالقتال حتى تبدأونا[٢].

وبهذا أعطى لهم حق حرية إبداء الرأي المخالف، وحق الاعتراض، وحق التحزُّب السياسي، لما التزموا السلم وانضموا تحت راية الإسلام وجماعة المسلمين ولم يحملوا سلاحًا ولم يبدأوا بقتال.

والخوارج وإن كانت فرقة متكاملة لها مذهبها العقائدي، ومذهبها الفقهي، وآراؤها السياسية، إلا أنَّها أقرب إلى الفرق السياسية منها إلى العقدية والفقهية، والخوارج أصل خروجها الاعتراض السياسي على أداء علي ﷺ وإدارته لمعركة صفين؛ الأمر الذي يجعلنا ندرجها ضمن قائمة الأحزاب السياسية في صدر الإسلام.

وهذا المبحث سوف نناقشه في مطلبين:

المطلب الأول: المبادئ التي اجتمع عليها الخوارج.

المطلب الثاني: فرق الخوارج وآراؤهم السياسية.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

المبادئ التي اجتمع عليها الخوارج

تبلورت « مقالات » الخوارج وتحددت الأصول العامة لفرقتهم بعد مرحلة غير قصيرة من النشأة، في مجرى الأحداث والصراعات ضد الخصوم، وأيضًا في مجرى الصراعات الداخلية التي قسَّمت الفرقة الرئيسية إلى عدة فروع، فكان لهم هناك عدد من الأصول التي اجتمعوا عليها وأجمع عليها عامة الخوارج[٣] مثل:

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٢٧٩). (٢) ابن كثير: المرجع السابق، (٧/ ٢٨٢).

(٣) يراجع: د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، (ص ١٧ - ١٩).

١ - أنَّ الخلافة ليست خاصة بالقرشي(١)، بل حقٌّ لكل مسلم اجتمعت فيه أهلية الخلافة من العلم والعدل واجتناب الجور، فهذه الصفات كافية إذا ارتضاه المسلمون لهم إمامًا. سواء كان عبدًا أم حرًّا، مولى أعجميًّا أم عربيًّا، نبطيًّا أم قرشيًّا، إذ « لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى »(٢) وأنَّ النبي ﷺ قد عرَّض باحتمال كون الخليفة من غير قريش بقوله: « إِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ مُجَدَّعٌ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا مَا أَقَامَ لَكُمْ كِتَابَ اللَّهِ »(٣) فلا خصوصية لقريش في الإمامة، وليس للنسب القرشي فضل وميزة عن بقية الأنساب.

وباستبعاد القرشية عن صفات الإمام القوَّام على أهل الإسلام، يكون الخوارج قد خالفوا جمهور الأمة، واستبدوا برأيهم الذي ينبع عن جهل بالدين، وعدم الاكتراث بآراء العلماء.

ولم يكتف الخوارج بوضع نظريات مجرَّدة وإنَّما سعوا في تطبيقها، فأمَّروا عليهم أمراء ولقَّبوهم خلفاء ولم يكن فيمن ولوه أمرهم أحد من القرشيين، بل إنَّ منهم بعض الموالي(٤).

٢ - الإمامة ليست واجبة دينًا، فيرى الخوارج أنه لا حاجة إلى إمام إذا أمكن للناس أن يتناصفوا فيما بينهم. فإن رأوا أن التناصف لا يتم إلا بإمام، يحملهم على الحق فانتخبوه فهو جائز(٥).

---

(١) يذهب الدكتور سليم العوا إلى أنَّ القول بعدم لزوم القرشية، غير مجمع عليه بين فرق الخوارج. في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص ١٠٦) هامش رقم (٢).

لكن بالنظر إلى فرق الخوارج نجد أنَّ أغلب الفرق تذهب إلى عدم اشتراط القرشية، سواء كان ذلك من خلال أقوالهم، أو من خلال أفعالهم وتوليهم غير قرشي مما يعتبر إجماعًا منهم على ذلك ولو من باب التجوُّز.

(٢) مسند أحمد (٥/ ٤١١/ ح ٢٣٥٣٦). وصححه الأرناؤوط في تعليقه على المسند.

(٣) سنن الترمذي، كتاب الجهاد، باب طاعة الإمام (٤/ ٢٠٩/ ح ١٧٠٦)، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢/ ١٣٢٩/ ح ٢٨٦١). ولمزيد من التفصيل حول مذهب الخوارج في الإمامة، وأدلتهم في ذلك والرد عليها، يراجع: ابن حجر: فتح الباري، (١٣/ ١١٩)، الماوردي: الأحكام السلطانية، (ص ٥، ٦)، أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، الإسكندرية، دار الدعوة، (١٩٧٧م)، (ص ٦٢)، ابن خلدون: المقدمة، (ص ٢٤٧). وسيأتي مزيد من البيان في المبحث الخامس من هذا الفصل عند الحديث عن فرقة أهل السنة وآرائها السياسية.

(٤) لمزيد من التفصيل عن أمراء الخوارج من غير قريش يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١١٤)، د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، (ص ١٧، ١٨).

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١١٤).

ويرى ابن خلدون أنَّ الخوارج لم يجمعوا على هذا الأصل وإنَّما بعضهم، فيقول: « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا المنصب رأسًا - منصب الخلافة والإمامة - لا بالشرع ولا بالعقل، منهم الأصم من المعتزلة، وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إنَّما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام اللَّه تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه »[١].

٣ - **الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح، يقوم به عامة المسلمين، لا فريق منهم**[٢] وهذا هو التحقيق الأمثل لمبدأ الشورى في الإسلام؛ فالبيعة للخليفة لا تكون إلا باجتماع عامة المسلمين عليه ولا يكتفي في ذلك اجتماع أهل الحل والعقد منهم، وهذا المبدأ في اختيار الخليفة خير في جملته، لولا ما ينتقضه من مقصودهم بعامة المسلمين؛ إذ إنَّ معظم فرق الخوارج تكفر غيرهم من المسلمين. فالمسلمون في عرفهم فقط فرقتهم، ولذلك رأينا لكل فريق منهم إمامًا وأميرًا للمؤمنين[٣].

٤ - **الخلافة ليست محدودة بمدة**، وإنَّما يستمر الخليفة في الحكم ما دام قائمًا، مقيمًا للشرع، مبتعدًا عن الخطأ والزيغ، فإن جار وجب عزله أو قتله[٤].

٥ - **وجوب الخروج على الإمام الجائر بالسيف لإزالته**، ثم يُرد إلى الناس أمرهم، يختارون بالشورى إمامًا بأنفسهم، فالإمام إن حاد وجب قتله أو عزله.

وهذا مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة؛ فقد نقل الإمام ابن القيم عن الداودي قوله: الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنَّه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر[٥].

كما أنَّ للخوارج نظرية غريبة في كيفية الخروج على الإمام ومبرراته: فعندهم أنَّ الخروج « يجب » إذا بلغ عدد المنكرين على أئمة الجور أربعين رجلًا، ويسمُّون هذا الحد: « حد الشراء » أي الذين اشتروا الجنة عندما باعوا أرواحهم، فعليهم واجب الخروج، حتى يموتوا، أو يظهر دين اللَّه، ويخمد الكفر والجور ولا يحل عندهم القعود،

---

(١) مقدمة ابن خلدون، (ص ٢٤٥).

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١١٤)، أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ٦٣)، أحمد أمين: فجر الإسلام، (ص ٢٥٨).

(٣) يراجع في أمراء كل فريق وكيفية اختيارهم: الشهرستاني، الملل والنحل، (١/ ١١٤ - ١٣٦).

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/ ١١٤)، أبو زهرة، تاريخ المذاهب، (ص ٦٣).

(٥) ابن حجر، فتح الباري، (١٣/ ٨).

إلا إذا نقص العدد عن ثلاثة رجال، فإن نقصوا عن الثلاثة جاز لهم القعود وكتمان عقيدتهم[١].

وهذا الفكر هو الذي نتج عنه مقتل الإمام علي ﷺ على يد عبد الرحمن بن ملجم، بل إنهم يمتدحون فعله هذا حتى قال عمران بن حطان وهو مفتي الخوارج وزاهدها وشاعرها الأكبر في ضربة ابن ملجم لعنه اللّٰه:

يا ضربة من منيب ما أراد بها ... إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوماً فأحسبه ... أوفى البرية عند اللّٰه ميزانا

٦ - يقرون بصحة إمامة أبي بكر وعمر، وينكرون إمامة عثمان ﷺ في وقت الأحداث التي نُقِم عليه من أجلها، ويقولون بإمامة علي ﷺ قبل أن يحكِّم، وينكرون إمامته لمَّا أجاب إلى التحكيم، ويكفرون معاوية وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري - رضي اللّٰه عنهم -[٢].

٧ - يكفرون مرتكب الكبيرة، إذا مات قبل أن يتوب منها، وبالتالي فهو مخلد في النار[٣].. ولقد تبلور هذا الأصل من أصولهم الفكرية في الصراع الفكري، بل والمسلح، ضد بني أمية[٤]، فكان مبررًا قويًّا يستحلون به دماءهم وأعراضهم، وأموالهم. كما أنَّه كان دافعًا لبَثّ الحماسة في أفرادهم عند قتال أعدائهم، فإنَّ أعداءهم ليسوا مسلمين مثلهم.

المطلب الثاني

فرق الخوارج وآراؤهم السياسية

استمرَّ الخوارج على مبادئهم الأولى دون خلاف أو تفرُّق، منذ خروجهم الأول على علي بن أبي طالب ﷺ، حتى خرج عليهم نافع بن الأزرق سنة أربع وستين من الهجرة، بأفكار جديدة غير التي ألفوها ودرجوا عليها، وكان هذا أول انقسام وتفرق للخوارج تبعه

(١) د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، (ص ١٨).

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١١٧).

(٣) وهذا قول جميع فرق الخوارج إلا فرقة النجدات. الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، (ص ٨٦). حيث يقول: وأجمعوا - أي الخوارج - على أنَّ كل كبيرة كفر، إلا النجدات فإنها لا تقول ذلك، وأجمعوا على أنَّ اللّٰه سبحانه يعذب أصحاب الكبائر عذابًا أليمًا، إلا النجدات أصحاب نجدة.

(٤) د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، (ص ١٩).

بعد ذلك انقسامات كثيرة[١]. حتى عدَّهم المقريزي سبعًا وعشرين فرقة[٢]، والأشعري يقف « بفرقهم » حول النصف من هذا العدد، ولكنَّه يعدد فروعًا وانقسامات داخل كل فرقة تصل بالتعداد إلى أكثر مما وجدناه عند المقريزي[٣]، وبين تعداد المقريزي وتعداد الأشعري يقف تعداد البغدادي لفرق الخوارج[٤].

ولم يكن الاختلاف على درجة واحدة، وإنَّما تمادت درجاته وكلها مفرطة، لكن إفراط دون إفراط، فهناك بعض الفرق خرجت خروجًا صريحًا عن مبادئ الإسلام وأصوله، ونقضوا بعض أحكامه كالميمونية أصحاب ميمون بن خالد الذي أجازوا نكاح بنات البنات، وبنات أولاد الأخوة والأخوات[٥]، واليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة، الذين زعموا أن اللَّه سيبعث رسولًا من العجم، وينزل عليه كتابًا من السماء، ينزل عليه جملة واحدة ينسخ بها شريعة الإسلام[٦].

وليس المراد هنا التفصيل في فرق الخوارج ومبادئ كل فرقة، وإنَّما نكتفي بذكر أهم فرقهم والتي تفرع منها بقية الفرق وهي أربعة فرق كما ذكر الأشعري أنَّ: « أصل قول الخوارج إنَّما هو قول الأزارقة والإباضية والصفرية والنجدية. وكل الأصناف سوى الأزارقة والإباضية والنجدية، فإنَّما تفرعوا من الصفرية »[٧]. وفيما يلي استعراض لهذه الفرق وآرائها السياسية:

أولًا: الأزارقة:

أصحاب نافع بن الأزرق ولم تكن للخوارج قط فرقة أكثر عددًا ولا أشد منهم شوكة. وقد قتل نافع بن الأزرق، فبايعوا بعده قطري بن الفجاءة، ولقبوه بأمير المؤمنين.

وتتلخص أهم مبادئ الأزارقة في الآتي[٨]:

١ - أنَّ مخالفيهم من هذه الأمة مشركون، وكان الخوارج الأوائل يقولون أنَّهم كفرة

---

(١) يراجع: الأشعري: مقالات الإسلامين، (ص ٨٦). (٢) خطط المقريزي، (٢/ ٢٩٨).
(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ٨٦ - ١٣٢).
(٤) الفرق بين الفرق، (ص ٥٤)، د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، (ص ٢٧)، وللمؤلف نفسه: الإسلام وفلسفة الحكم، (ص ١١٩ - ١٢١).
(٥) يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٢٧)، عضد الدين الإيجي: المواقف، (٣/ ٦٩٤).
(٦) يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٣٣)، الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ١٠٣).
(٧) مقالات الإسلاميين، (ص ١٠١).
(٨) يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١١٧)، الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ٨٩)، البغدادي الفرق بين الفرق، (ص ٦٣)، الإيجي: المواقف، (٣/ ٦٩٧، ٦٩٨)، أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية،=

لا مشركون، ولم يكتفوا بذلك بل أكفروا القَعَدةَ عنهم حتى وإن كانوا موافقين لهم على دينهم، وأكفروا من لم يهاجر إليهم. وبالتالي عزلوا أنفسهم عن بقيَّة الأمة فلا يجوز الصلاة خلفهم ولا التناكح بينهم ولا أكل ذبائحهم.

٢ - أن دار مخالفيهم دار حرب، يستباح فيها ما يستباح في قتال الكفار، من نهب أموالهم، وسبي الأولاد والنساء، وبالتالي يباح استرقاق مخالفيهم، ويباح قتل من قعدوا عن القتال. ومن الغريب أنَّهم لا يبيحون قتال أهل الذمة والمستأمنين احترامًا لذمتهم التي دخلوا بها في أمان أهل الإسلام.

٣ - يستبيحون قتل نساء مخالفيهم وقتل أطفالهم؛ حيث يرون أنَّ أطفال مخالفيهم مشركون خالدون في النار تبعًا لآبائهم.

٤ - يجوِّزون أن يبعث اللَّه تعالى نبيًّا يعلم أنه يكفر بعد نبوته، أو كان كافرًا قبل البعثة، وأنَّه يجوز على الأنبياء أن يرتكبوا الكبائر والصغائر؛ أخذًا بظاهر قوله تعالى: ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (١) لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴾ [الفتح: ١، ٢].

٥ - أسقطوا حد الرجم عن الزاني، إذ ليس في القرآن ذكره، وأسقطوا حد القذف عمَّن قذف المحصنين من الرجال، مع وجوب الحد على قاذف المحصنات من النساء.

٦ - أن التقية غير جائزة في قول ولا عمل.

ثانيًا: النجدات:

وهم أتباع نجدة بن عامر الحنفي، وكان من شأنه أنَّه خرج من اليمامة مع عسكره يريد اللحاق بالأزارقة. فاستقبله أبو فُديك، وعطيَّة بن الأسود الحنفي في الطائفة الذين خالفوا نافع بن الأزرق، فحدثوه بما أحدثه نافع من الخلاف بتكفير القعدة عنه، وسائر الأحداث والبدع، وبايعوا نجدة وسموه أمير المؤمنين، وأقاموا على إمامته إلى أن اختلفوا عليه في أمور نقموها منه، فصاروا ثلاث فرق: فرقة صارت مع عطية بن الأسود الحنفي إلى سجستان، وفرقة صارت مع أبي فديك حربًا على نجدة، وفرقة أقامت على إمامة نجدة وناصرته[1].

= (ص ٦٣، ٦٤)، د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، (ص ١٣٣، ١٣٤).

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٢١)، البغدادي: الفرق بين الفرق، (ص ٦٧).

ومن أهم مبادئ النجدات[١]:

١ - أن الإمامة ليست واجبة شرعًا، وإنَّما على الناس أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز.

٢ - يقولون بجواز التقية، بأن يظهر الخارجي أنَّه جماعي حقنًا لدمه، ومنعًا للاعتداء عليه، ويخفي عقيدته حتى يحين الوقت المناسب لإظهارها، وبهذا يكونون أوَّل فرقة خارجية تقول بهذا المبدأ.

٣ - يبيحون دماء أهل الذمة والمستأمنين وأموالهم وأعراضهم، قياسًا على إباحة دماء من يعيش في كنفهم من المسلمين.

ثالثًا: الصفرية:

وهم أصحاب زياد بن الأصفر، وكانوا أميل إلى المسالمة من الأزارقة كما كانوا أقرب إلى الاعتدال وأبعد عن التطرف في أحكامهم[٢].

ومن أهم مبادئهم[٣]:

١ - لا يرون قتل أطفال مخالفيهم ونسائهم ولا تكفيرهم وتخليدهم في النار.

٢ - جوزوا التقية في القول دون العمل.

٣ - لم يكفروا القعدة عن القتال، إذا كانوا موافقين لهم في الدين.

٤ - واختلفوا في مرتكب الكبيرة فقال بعضهم: إنَّه مشرك، وبعضهم قال: المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها فيقال مثلًا: سارق أو زانٍ أو قاذف ولا يقال: كافر، وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر. وقال بعضهم: إنَّ صاحب الذنب لا يحكم عليه بالكفر حتى يرفع إلى الوالي فيحده.

٥ - يجيزون زواج المؤمنة - أي المعتقدة لما هو دينهم - من الكافر المخالف لهم في دار التقية، دون دار العلانية.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٢١)، البغدادي: الفرق بين الفرق، (ص ٦٧)، الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ١٢٥)، الأيجي: المواقف، (٣/ ٦٩٩)، أبو زهرة: تاريخ المذاهب، (ص ٧٣).

(٢) د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، (ص ١٣٤).

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٢١)، الإيجي: المواقف، (٣/ ٦٩٩)، الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ١٠١)، البغدادي: الفرق بين الفرق، (ص ٧١).

رابعًا: الإباضية[١]:

أتباع عبد اللَّه بن إباض، وهم أقل جماعات الخوارج غُلُوًّا، وأكثرها اعتدالًا، وأقربها إلى الجماعة الإسلامية تفكيرا، فهم أبعد الخوارج عن الشطط والغلو؛ ولذلك بقوا، ولهم فقه جيد، وفيهم علماء ممتازون، ويقيم طوائف منهم في بعض واحات الصحراء الغربية، وبعض آخر في بلاد الزنجبار[٢].

وأهم مبادئهم:

١ - أنَّ مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين، ويسمون كفارًا، ويقولون عنهم أنَّهم كفار نعمة، لا كفار في الاعتقاد، وذلك لأنَّهم لم يكفروا باللَّه، ولكنَّهم قصروا في جنب اللَّه تعالى.

٢ - أجازوا شهادة مخالفيهم حتى على أوليائهم، وحرموا مناكحتهم والتوارث منهم.

٣ - قالوا باستحلال بعض أموال مخالفيهم دون البعض، والذي استحلوه الخيل والسلاح، فأما الذهب والفضة، فيردونهما على أصحابهما عند الغنيمة.

٤ - حرموا دماء مخالفيهم في السر واستحلوها في العلانية، وكذلك سبيهم إلَّا من دعا إلى الشرك في دار التقية، وأنَّ دار مخالفيهم دار توحيد إلا عسكر السلطان فإنَّه دار كفر.

هذا ما أجمع عليه الإباضية ثم اختلفوا في أمور أخرى فصاروا ثلاث فرق، لكل فرقة إمامها ومبادئها[٣].

---

(١) الجدير بالذكر أن بعض كتاب الإباضية ينكرون كونهم فرقة من فرق الخوارج، ويبرأون من تسميتهم بالخوارج ويقولون: نحن إباضية، كالشافعية والحنفية والمالكية، ويقولون إنهم رموا بهذا اللقب لأنهم رفضوا القرشية، أي التزام كون الإمام قرشيًا. إلا أن أغلب كتاب الفرق عدُّوا الإباضية كفرقة من فرق الخوارج، بل إن بعض كتاب الإباضية أنفسهم، عدوا الإباضية ضمن فرق الخوارج. يراجع: د. مصطفى الكشعة: إسلام بلا مذاهب، (ص ١٣٥)، د. غالب بن علي عواجي: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، الطبعة الرابعة، جدة، المكتبة العصرية الذهبية، (٢٠٠١م)، (١/ ٢٤٧).

(٢) د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، (ص ٢٨)، الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ٦٧).

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ١٠٢ - ١١١)، الأيجي: المواقف، (٣/ ٦٩٣، ٦٩٤)، البغدادي: الفرق بين الفرق، (٨٣ - ٨٩)، الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٣٣).

هذه أهم فرق الخوارج وهذه أهم مبادئها السياسية، ومن الملاحظ التشدد الذي كان عليه الخوارج، سواء تشددهم على أنفسهم أو تشددهم على غيرهم. هذا التشدد الذي كان ناتجًا عن سوء الفهم وضيق الأفق هو السبب الرئيسي في انقراضهم وفشل فكرتهم. وسوء الفهم والتفاهم فيما بينهم كان سببًا أساسيًّا لكثرة فرقهم وذهاب ريحهم. وقد تمثل هذا التشدد في:

١ - مبدأ التكفير الذي قامت عليه حركتهم؛ حيث كفروا جميع المسلمين المخالفين لهم، فكانوا يعتبرون أنفسهم فقط هم المسلمين، ويعتبرون مخالفيهم كفارًا أو مشركين.

٢ - كانوا يتمسكون بظواهر القرآن، ولا يتجاوزون ذلك الظاهر إلى المرمى والمقصد والموضوع، وما يظهر لهم بادي الرأي يقفون عنده ولا يحيدون عنه قيد أنملة.

٣ - كانوا يستسهلون إراقة دماء غيرهم ويستحلونها وكذلك أموالهم وأعراضهم، مما جعل المسلمين ينفرون منهم ويخافونهم وتجتمع كلمتهم على منابذتهم[1].

٤ - كانوا يعتزلون الناس ويطلبون منهم أن يهاجروا إليهم، حتى إنَّ الأزارقة منهم كفروا القَعَدَة عنهم حتى ولو كانوا على مذهبهم.

هذه الأسباب وغيرها أدت إلى فشل حزب الخوارج وانقراضه، ولم يبق من الخوارج اليوم ولا من آثارهم إلا فرقة الإباضية التي كانت متساهلة بعض الشيء في أحكامها. وخصوصًا عدم تكفير المخالفين لهم، وعدم محاربتهم وقتالهم. وانخراطهم مع بقية المسلمين: يتناكحون منهم ويتوارثون فيما بينهم، ويقبلون شهادتهم. هذه المرونة النوعيَّة هي السبب الأول لبقائهم واستمرارهم في نشر أفكارهم والحفاظ على هويتهم.

* * *

(١) يراجع: مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٦٧٢)، الإمام محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ٦٩).

المبحث الثاني

الشيعة

المطلب الأول

تعريف الشيعة ونشأتهم

تعريف الشيعة:

من الفرق المهمة التي نشأت في صدر الإسلام فرقة الشيعة، وهي وإن كانت نشأت لأسباب سياسية خالصة إلا أنَّها تطورت فيما بعد لتتبنى آراء عقدية معينة، وكذلك أصبح لها مذهبية خاصة في الفقه.

لكن ما يعنينا هنا هو الشيعة السياسية، أو الشيعة كحزب سياسي، له أفكار سياسية، ومبادئ استراتيجية يسعى لتطبيقها.

وفي البدء فإنَّ كلمة « الشيعة » في اللغة تعني: أنصار الرجل وأتباعه، وكل من عاون إنسانًا وتحزب له فهو له شيعة[1].

أما الشيعة كفرقة - التعريف الاصطلاحي لهم - فهم كما يقول الشهرستاني: « الذين شايعوا عليًّا ﷺ على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصًّا ووصيَّة، إما جليًّا، وإما خفيًّا، واعتقدوا أنَّ الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده »[2].

نشأة الشيعة:

كما مر معنا[3] فهناك أقوال العلماء الشيعة قاربت في نشأتها من المنطق ومجريات التاريخ، وهناك أقوال غالت أشد المغالاة حتى قالوا: إنَّ التشيع بدأ في عهد النبي ﷺ وهو الذي وضع بذرة التشيُّع[4] بل إنَّ بعضهم غالى أكثر من ذلك فقال: إنَّ التشيُّع موجود وقائم قبل بعثة النبي ﷺ وميلاده، وأنَّ كل نبي قد بعث على ولاية علي ﷺ. ومن ذلك

(١) الأزهري: تهذيب اللغة، (٣/ ٤٠)، ابن منظور: لسان العرب، (٨١/ ١٨٨)، الزبيدي: تاج العروس، (٢١/ ٣٠٢).

(٢) الملل والنحل، (١/ ١٤٥).

(٣) يراجع: المبحث الثاني من الفصل الأول من هذا الباب.

(٤) يراجع محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، مرجع سابق، (ص ١١٨)، النوبختي: فرق الشيعة، مرجع سابق، (ص ٢٨ - ٢٩)، محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (ص ٨٢).

ما جاء في الكافي عن أبي جعفر قال: « إنَّ اللَّه أخذ ميثاق شيعتنا بالولاية وهم ذر، يوم أخذ الميثاق على الذر، الإقرار له بالربوبية ولمحمد ﷺ بالنبوة »، وفيه عن أبي الحسن قال: « ولاية علي عليه السلام مكتوبة في جميع صحف الأنبياء[١] « ولن يبعث اللَّه رسولًا إلا بنبوة محمد ﷺ ووصيَّة علي عليه السلام »[٢].

وقد انتشر هذا الرأي القائل بقدم التشيع قبل النبي ﷺ - حتى اضطر شيخ الإسلام ابن تيمية إلى الرد عليه فقال: «... وهذه كتب الأنبياء الموجودة التي أخرج الناس ما فيها من ذكر النبي ﷺ ليس في شيء منها ذكر عليّ.. وهؤلاء الذين أسلموا من أهل الكتاب لم يذكر أحد منهم أنَّه ذُكر علي عندهم، فكيف يجوز أن يقال أنَّ كلًّا من الأنبياء بُعثوا بالإقرار بولاية علي، ولم يذكروا ذلك لأممهم ولا نقله أحد منهم؟ »[٣] ولولا ذيوع هذا الرأي بين العامة ما التُفت إليه.

أما الآراء المنطقيَّة في نشأة الشيعة سواء عند علماء الشيعة أم عند غيرهم، فترجع في مجملها إلى أربعة آراء:

١ - أن التشيُّع ظهر بعد وفاة النبي ﷺ، عند اختلاف الصحابة فيمن يخلف النبي ﷺ من الصحابة، وقد انقسم الناس عندها إلى ثلاث فئات: المهاجرين، والأنصار، والشيعة الذين ناصروا عليًّا رضي الله عنه ورأوا أحقيَّته بالخلافة، وقد مر معنا هذا الرأي وتم مناقشته[٤].

٢ - أنَّ التشيُّع يرجع إلى نهاية عهد عثمان رضي الله عنه، علي يد عبد اللَّه بن سبأ، الذي كان يدعو بأحقية علي رضي الله عنه في الخلافة وأنَّه وصي النبي ﷺ، وألَّب الناس على عثمان حتى قُتل رضي الله عنه مظلومًا ثم ظهر الشيعة وأعلنوا هويتهم في عهد علي رضي الله عنه[٥].

٣ - أنَّ التشيُّع يرجع إلى معركة صفين التي كانت بين علي ومعاوية - رضي اللَّه عنهما - وبعد ارتضاء علي رضي الله عنه بالتحكيم وخروج الخوارج عليه، فإنَّه بقيت معه فرقة تناصره قائلين له: « في أعناقنا بيعة ثانية، نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت »[٦].

---

(١) الكليني: أصول الكافي، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلامية، (١٣٨٨هـ)، (١/ ٤٣٦).

(٢) المرجع السابق، (١/ ٤٣٧).

(٣) منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، الرياض، جامعة الإمام محمد بن مسعود، (١٩٨٦م)، (٧/ ١٧٠).

(٤) يراجع: المبحث الثاني من الفصل الأول من هذا الباب.

(٥) يراجع: الإمام ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٢/ ٦٧).

(٦) الإمام الطبري: التاريخ، (٥/ ٦٤).

وهؤلاء هم الشيعة.

٤ – أنَّ التشيُّع وإن كان له جذور وأصول، إلا أنَّه لم يظهر على الساحة إلا بعد مقتل الحسين ﷺ[١].

والحق أنَّ الشيعة كفرقة متكاملة قد مرت بمراحل عدة، ولا يمكن أن يطلق على كل من ناصر عليًّا ﷺ أو شايعه أنَّه من فرقة الشيعة، فمصطلح الشيعة لم يكن ذا دلالة خاصة على أتباع عليٍّ بالذات؛ ذلك أنَّ معاوية ﷺ يستخدم أيضًا في هذا الوقت كلمة شيعة منسوبة إليه: فيقول لبسر بن أبي أرطأة حين وجهه إلى اليمن « أمعن حتى تأتي صنعاء فإنَّ لنا بها شيعة »[٢] ومما جاء في صحيفة التحكيم: « هذا ما تقاضي عليه علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان، وشيعتهما... وأن عليًّا وشيعته رضوا بعبد اللّٰه بن قيس، ورضي معاوية وشيعته بعمرو بن العاص.. فإذا توفي أحد الحكمين فلشيعته وأنصاره أن يختاروا مكانه... »[٣] ويتضح من هذا أنَّه حتى هذا الوقت لم تظهر كلمة الشيعة كمصطلح أطلق فيما بعد، على فرقة معينة بنظام معين.

ويبدو أن بدء التجمع الفعلي لمن يدعون التشيع، وابتداء التميز بهذا الاسم بدأ بعد مقتل الحسين، كما يقول المسعودي: وفي سنة خمس وستين تحركت الشيعة في الكوفة. وتكونت حركة التوابين، ثم حركة المختار (الكيسانية) وبدأت الشيعة تتكون وتضع أصول مذهبها.. وأخذت تتميز بهذا الاسم، ولكن لم تصل الشيعة إلى وضع مذهبها النهائي إلَّا في عهد إمامة جعفر الصادق[٤].

ولا يعني هذا أنَّ حركة التشيُّع لم يكن لها وجود قبل هذا التاريخ، بل كان لها وجود قوي في حياة علي ﷺ وبعد وفاته، لكن الشيعة كحركة منظمة لم تنشأ إلا بعد مقتل الحسين ﷺ في شكل حركة التوابين، ثم أسفرت هذه الحركة فيما بعد عن الحركة الكيسانية.

* * *

(١) يراجع: د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثامنة، القاهرة، دار المعارف، (٢/ ٣٤).

(٢) اليعقوبي: التاريخ، (٢/ ١٩٧).

(٣) الطبري: التاريخ، (٥/ ٥٣، ٥٤)، الدينوري: الأخبار الطوال، (ص ١٩٤).

(٤) يراجع: المسعودي: مروج الذهب، (٣/ ١٠٠)، د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، (٢/ ٣٤، ٣٥)، د. ناصر بن عبد اللّٰه القفاري: أصول مذاهب الشيعة، الطبعة الرابعة، الرياض، دار طيبة، (١٤١٦هـ)، (١/ ٣٨، ٣٩).

المطلب الثاني

فرق الشيعة وآراؤها السياسية

رغم هذا الاسم الواحد الذي يجمع كل أفراد الشيعة، إلا أنّهم ليسوا فرقة واحدة أو حزبًا واحدًا، يجمعهم قيادة واحدة، ومبادئ منتظمة، ولكنّهم فرق شتى وأحزاب متعددة، حتى إن الأشعري قد عدَّ منهم خمسًا وأربعين فرقة: غالية وتتفرع إلى خمس عشرة فرقة، وإمامية وتتفرع إلى أربع وعشرين فرقة، وزيدية وعددهم ست فرق[١]، وعدهم الشهرستاني اثنتين وثلاثين فرقة، ينقسمون إلى: خمس فرق رئيسية تتفرع منها باقي الفرق وهي: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية[٢].

أما البغدادي فيقسمها إلى عشرين فرقة ينضمون تحت ثلاث فرق رئيسية: الزيدية يتفرع منها ثلاث فرق، والكيسانية فرقتان، والإمامية خمس عشرة فرقة[٣]. ويبالغ المقريزي جدًّا فيذهب إلى أن فرق الشيعة بلغت ثلاثمائة فرقة، وإن كان المشهور منها عشرين فرقة[٤].

وأيًّا كان الأمر، فإنَّ الذي يعنينا هنا أنَّ الشيعة ليست فرقة واحدة، وإنَّما فرق متعددة، يجمعهم أمور وتفرقهم أمور، فيجتمعون على القول بأنَّ الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوَّض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفالها، ولا تفويضها إلى الأمَّة؛ بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصومًا من الكبائر والصغائر، وأنَّ عليًّا ﷺ هو الذي عينه صلوات اللّه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم[٥]. وإن كان قد خالفهم في هذا بعض الزيدية[٦].

هذا ما يجمع عليه عامة الشيعة أمَّا ما يفترقون عليه فأكثر من أن يُحصر، ولا سيَّما

---

(١) مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، (ص ٥ - ٨٥).

(٢) الملل والنحل، (١/ ١٤٥ - ١٩٧).

(٣) الفرق بين الفرق، (ص ١٧).

(٤) خطط المقريزي، (٢/ ٣٥١).

(٥) ابن خلدون: المقدمة، (ص ٢٥٠، ٢٥١). وفي مثل هذا المعنى يقول محمد الحسين آل كاشف الغطاء: « مرادهم - أي الشيعة - بالإمامة كونها منصبًا إلهيًّا يختاره اللّـه بسابق علمه بعباده كما يختار النبي، ويأمر النبي بأن يدل الأمة عليه ويأمرهم باتباعه، ويعتقدون أنَّ اللّـه أمر نبيه بأن ينص على علي وينصبه علمًا للناس بعده ». أصل الشيعة وأصولها، مرجع سابق، (ص ١٤٥).

(٦) يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٤٥).

أنَّ إحصاء فرق الشيعة غير متوافر بدقة؛ لذا سوف ننظر فقط في الخلاف بين أكبر فرقهم وأشهرها ولا سيَّما المعاصرة منها، ويمكن حصرهم في ثلاث فرق:

١ - الزيدية.

٢ - الإسماعيلية.

٣ - الإثنا عشرية.

الفرع الأوَّل: الزيدية وآراؤهم السياسية:

أتباع زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي[١]، وسموا بذلك نسبة إليه، وهذه الفرقة هي أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية وأكثرها اعتدالًا، فهي لم ترفع الأئمة إلى مرتبة النبوة، بل لم ترفعهم إلى مرتبة تقاربها، بل اعتبروهم كسائر الناس، ولكنَّهم أفضل الناس بعد رسول اللَّه ﷺ. ولم يكفروا أحدًا من أصحاب رسول اللَّه ﷺ[٢].

ومن أهم مبادئ الزيدية:

١ - أن الإمامة لا تكون إلا في أولاد فاطمة - رضي اللَّه عنها - ويستوي في هذا أولاد الحسن والحسين، ورأوا أنَّ كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، فهو إمام واجب الطاعة[٣].

٢ - يجوز مبايعة إمامين في قطرين مختلفين، بحيث يكون كل إمام قائمًا بقطره، ما دام متحليًا بالصفات التي ذكروها، وما دام الاختيار كان حرًّا من أولي الحل والعقد، ومن هذا يُفهم أنَّهم لا يجوِّزون قيام إمامين في إقليم واحد؛ لأنَّ ذلك يستدعي أن يبايع الناس لإمامين وذلك منهي عنه بصحيح الأثر[٤].

٣ - أجازوا إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وعلى هذا الأصل أقرَّ الإمام زيد إمامة أبي بكر وعمر وعثمان - رضي اللَّه عنهم - ولم يكفر أحدًا من الصحابة وقال في ذلك: «علي ﷺ أفضل الصحابة، إلا أنَّ الخلافة فُوِّضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينيَّة راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة. فإنَّ عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبًا، وسيف أمير المؤمنين علي من دماء المشركين من قريش

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٥٣). (٢) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ٤٢).

(٣) ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٥٣).

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٥٣)، أبو زهرة: تاريخ المذاهب، (ص ٤٤).

وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة والتقدم بالسن، والسبق في الإسلام، والقرب من رسول الله ﷺ...كذلك يجوز أن يكون المفضول إمامًا والأفضل قائم فيرجع إليه في الأحكام، ويحكم بحكمه في القضايا »[١].

ولمَّا سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه، وعرفوا أنَّه لا يتبرأ من الشيخين، أرادوا منه أن يقول رأيه صراحة، كما جاء في كتاب الفرق للبغدادي: « لما استمر القتال بين زيد وبين يوسف بن عمر الثقفي قالوا: إنَّا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك علي بن أبي طالب، فقال زيد: إنِّي لا أقول فيهما إلا خيرًا، وما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيرًا وإنَّما خرجت على بني أمية الذين قتلوا جدي الحسين، وأغاروا على المدينة يوم الحرة، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار؛ ففارقوه عند ذلك حتى قال لهم: رفضتموني؟! ومن يومئذ سموا رافضة »[٢].

وفرق الزيدية منهم من يتفق مع ما ذهب إليه الإمام زيد، ومنهم من خالفه، فالجارودية وهم أصحاب زيد بن أبي زياد المعروف بأبي الجارود زعموا أنَّ النبيَّ ﷺ نصَّ على الإمام علي بالوصف دون التسمية، وهو الإمام بعده، والنَّاس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف، ولم يطلبوا الموصوف، وإنَّما نصبوا أبا بكر باختيارهم فكفروا بذلك. والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما، فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام[٣].

ولكن فرق الزيدية[٤] ذهبوا إلى أنَّ الإمامة شورى فيما بين الخلق وتنعقد برجلين من خيار المسلمين، وأنَّها تصح في المفضول مع وجود الأفضل، وأثبتوا إمامة الشيخين أبي بكر وعمر حقًّا باختيار الأمة حقًّا اجتهاديًّا، واختلفوا في عثمان فمنهم من طعن ومنهم من توقف[٥].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٥٣). (٢) الفرق بين الفرق، (ص ٢٥).

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، (٣/ ٦٨٩)، الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٥٣).

(٤) فرق الزيدية غير الجارودية التي سبق ذكرها هي: السليمانية أو الجريرية: أتباع سليمان بن جرير الزيدي، والبترية: أصحاب الحسن بن صالح بن حي وأصحاب كثير النواء الأبتر، والنعيمية: أصحاب نعيم بن اليمان، واليعقوبية: أصحاب رجل يدعى يعقوب. يراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ٦٨، ٦٩).

(٥) ينظر الإيجي: المواقف، (٣/ ٦٨٩)، الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ٦٩) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٥٣).

وبعد مقتل الإمام زيد قام من بعده يحيي فقُتل في آخر عهد الأمويين، ثم قام من بعده محمد الإمام، وإبراهيم بن عبد اللّٰه بن حسن. واستمر الفكر الزيدي قائم بعدهم حتى الآن في بلاد اليمن، وإن كان أتباعه أقل عددًا وشوكة من الشيعة الإثنا عشرية القاطنة في إيران والعراق وغيرها من البلدان.

الفرع الثاني: الإسماعيلية وآراؤهم السياسية:

طائفة من الشيعة الإمامية، تنتسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق. حيث انقسمت الشيعة بعد وفاة جعفر الصادق فيمن يلي الإمامة من بعده، فالإثنا عشرية لم ترتض إمامة ابنه إسماعيل الابن الأكبر للصادق، وانتقلوا بالإمامة من بعد الصادق إلى ابنه موسى الكاظم ثمّ إلى ابنه علي الرضا إلى آخر الأئمة الإثنا عشر. أمّا الإسماعيلية، فقد رأوا إمامة إسماعيل ثم ابنه من بعده. وبهذا فإنّ الإسماعيلية يتفقون مع الإثنا عشرية في الإمامة حتى جعفر الصادق.

ومن أهم مبادئ الإسماعيلية(١):

١ - يرون أنّ الإمامة منصب إلهي يختار له اللّٰه بسابق علمه بعباده كما يختار النبي، ويأمر النبي بأن يدل الأمة عليه ويأمر باتباعه، ويقولون: إنّ اللّٰه ﷻ أمر نبيه بأن ينص على عليٍّ، وينصبه علمًا للناس من بعده، وقد بلغ الرسول الكريم رسالة ربه، فلما انتقل إلى الرفيق الأعلى لم يتبع المسلمون أمر اللّٰه تعالى ولا أمر نبيه ﷺ، وتركوا ركنًا من أركان الإيمان.

٢ - يرون أن النص بعد الإمام علي لابنه الحسن ثم الحسين ثم لابنه علي زين العابدين، ثم لابنه محمد الباقر فابنه جعفر الصادق، ثم إسماعيل بن جعفر، ثم ابنه محمد المكتوم. ومنهم من وقف عليه وقال برجعته بعد غيبته، ومنهم من ساق الإمامة في أئمة « مستورين » منهم، ثم في « ظاهرين قائمين » من بعدهم. وقالوا: لن تخل الأرض قط من إمام حي قائم؛ إما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور(٢).

فإذا كان الإمام ظاهرًا جاز أن يكون حجّته مستورًا، وإذا كان الإمام مستورًا فلا بد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين(٣).

---

(١) يراجع: الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٩١)، ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٤/ ٧٧).

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، (٢٦٦)، د. علي أحمد السالوس: عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثنا عشرية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الاعتصام، (١٩٨٧م)، (ص ٢٦).

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ٩٢).

٣ - يقولون بأنَّ للشريعة ظاهرًا وباطنًا، وأنَّ الناس يعلمون علم الظاهر، وعند الإمام علم الباطن، بل إنَّ عنده باطن الباطن. وأوَّلوا على هذا ألفاظ القرآن تأويلات بعيدة، وكانوا يسترون كثيرًا من آرائهم ولا يعلنون إلا ما تسمح الأحوال بإعلانه، ولا يكشفون كل ما يرتأون حتى في الوقت الذي كانت لهم فيه دولة وسلطان في شرق وغرب؛ ولهذا سموا بالباطنية[1].

٤ - أنَّ الإمام ليس مسئولًا أمام أحد من الناس، وليس لأحد من الناس أن يخطئه مهما يأت من أفعال، بل يجب عليهم أن يصدِّقوا أنَّ كل ما يفعله خير لا شر فيه؛ لأنَّ عنده من العلم ما لا قِبَل لأحد بمعرفته، ومن هنا قرروا أنَّ الأئمة قد يكون عندهم من العلم ما ينير السبيل لهم فيه، ويكون سائغًا لهم، وليس بسائغ لسائر الناس[2].

٥ - من مذهبهم أنَّ من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وكذلك من مات ولم يكن في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهلية[3].

وقد تمادت الإسماعيلية في غيهم وكفرهم حتى ألَّهوا أئمتهم وأفسدوا في الأرض أشد الفساد؛ ولهذا قال الغزالي: « إنَّه مذهب ظاهره الرفض، وباطنه الكفر المحض، ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم »[4]، وقال عنهم ابن الجوزي: « فمحصول قولهم تعطيل الصانع وإبطال النبوة والعبادات وإنكار البعث، ولكنَّهم لا يظهرون هذا في أول أمرهم. ولهم مراتب في الدعوة، وحقيقة المذهب لا تعطى إلا لمن وصل إلى الدرجة الأخيرة، وقد اطلع على أحوالهم وكشف أستارهم جملة من أهل العلم »[5].

وما زال لهذه الفرقة بعض الأتباع في أفريقيا الشرقية، وكينيا، وأوغندا، ومدغشقر، وفي إيران وباكستان والهند، كما يوجد جاليات أخرى موزعة في أوروبا، ويتركز الإسماعيلية في لبنان بصفة أساسية[6].

○ الفرع الثالث: الإمامية الإثنا عشرية وآراؤهم السياسية:

من أهمِّ فرق الشيعة والأكثر انتشارًا في العصر الحاضر، حيث يكثر تواجدهم في

---

(١) ينظر: أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ٥٣، ٥٤)، الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٩١).

(٢) أبو زهرة: تاريخ المذاهب، (ص ٥٤). (٣) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٩١).

(٤) فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية، (ص ٣٧).

(٥) تلبيس إبليس، مرجع سابق، (ص ١٢٤).

(٦) مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٦٨٣)، ولمزيد من التفاصيل حول هذه الفرقة يراجع: إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية، تاريخ وعقائد، باكستان، دائرة ترجمان السنة، (١٩٨٧م).

إيران والعراق وباكستان وغيرها من البلاد الإسلامية[١].

وسموا بالإثنا عشرية لدعواهم أنَّ الإمام المنتظر هو الثاني عشر من نسبه إلى علي بن أبي طالب ﷺ[٢].

ويعتقد الإثنا عشرية أنَّ الإمامة كالنبوة في كل شيء باستثناء الوحي، فالقول فيه مختلف[٣]؛ ولذلك قالوا[٤]:

١ - إنَّ الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، فمن لم يذهب مذهبهم في الإمامة فهم يجمعون على أنَّه غير مؤمن، وإن اختلفوا في تفسير غير المؤمن هذا: فمن قائل بكفره، إلى قائل بالفسق، وأكثرهم اعتدالًا أو أقلهم غلوًّا يذهب إلى أنَّه ليس مؤمنًا بالمعنى الخاص وإنَّما هو مسلم بالمعنى العام، ما لم يكن مبغضًا للأئمة وشيعتهم فضلًا عن حربهم فهذا يعد كافرًا عند جميع الإثنا عشرية[٥].

روى الكليني[٦] بسنده عن أبي جعفر قال: بني الإسلام على خمس، على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه - يعني الولاية -[٧].

---

(١) تقدر بعض المصادر الشيعية عدد الشيعة الإثنا عشرية بمائة مليون ونيف. يراجع: عارف تامر: الإمامة في الإسلام، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، (١٩٩٨م)، (ص ٩٤).

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، (ص ٤٧).

(٣) يقول محمد حسين آل كاشف الغطاء - أحد مراجع الشيعة في هذا العصر -: «الإمامة منصب إلهي كالنبوة، فكما أنَّ اللّـه سبحانه يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيَّه بالنص عليه، وأن ينصبه إمامًا للناس من بعده». أصل الشيعة وأصولها، (ص ٥٨)).

(٤) يراجع: د. علي السالوس: عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثنا عشرية، مرجع سابق، (ص ٢٨)، د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، (ص ١٩٣).

(٥) ذكر الحلي - الملقب عند الإمامية بالعلامة - بأنَّ إنكار الإمامة شر من إنكار النبوة حيث قال: «الإمامة لطف عام والنبوة لطف خاص، لإمكان خلو الزمان من نبي حي بخلاف الإمام. وإنكار اللطف العام شر من إنكار اللطف الخاص». يراجع: د. على السالوس، مرجع سابق، (ص ٢٨)، هامش (٢).

وقال هاوي الطهراني - أحد مراجعهم وآياتهم في هذا العصر -: «الإمامة أجل من النبوة، فإنَّها مرتبة ثالثة شرف اللّـه تعالى بها إبراهيم بعد النبوة والخلة» ودايع النبوة، (ص ١١٤)، عن د. ناصر القفاري: أصول مذاهب الشيعة، مرجع سابق، (ص ٦٥٦).

(٦) محمد بن يعقوب بن إسحاق، أبو جعفر الكليني: فقيه إمامي. من أهل كلين (بالري) كان شيخ الشيعة ببغداد، وتوفي فيها. من كتبه «الكافي في علم الدين - ط» ثلاثة أجزاء: الأول في أصول الفقه والأخيران في الفروع، صنفه في عشرين سنة، و«الرد على القرامطة» و«رسائل الأئمة» وكتاب في «الرجال». الزركلي: الأعلام، (٧/ ١٤٥).

(٧) أصول الكافي، مرجع سابق، (٢/ ١٨).

٢ – عصمة الإمام عن جميع الذنوب صغيرها وكبيرها دقها وجلها، كما يقول المجلسي: « أصحابنا الإمامية أجمعوا على عصمة الأنبياء والأئمة – صلوات الله عليهم – من الذنوب الصغيرة والكبيرة، عمدًا وخطأً ونسيانًا، قبل النبوة والإمامة وبعدهما، بل من وقت ولايتهم إلى أن يلقوا الله تعالى »(١).

وكما أنَّهم معصومون من الذنوب، فإنَّهم كذلك معصومون من الخطأ والسهو والنسيان مما يؤدونه عن الله فلا يقع منهم خطأ البتة(٢) بل إنَّ كلامهم في ذاته مصدر من مصادر التشريع عند الشيعة(٣).

٣ – تعتقد الإمامية أنَّ الله لا يخلي الأرض من حجة على العباد من نبي أو وحي ظاهر مشهور أو غائب مستور، ويروون الأحاديث الكثيرة(٤) التي يذهبون من خلالها إلى أنَّ النبي ﷺ أوصى عليًا وأنَّ عليًا أوصى ولده الحسن وأنَّ الحسن أوصى الحسين وهكذا حتى الإمام الثاني عشر محمد القائم بالحجة؛ ولذلك فإنَّهم لا يزالون ينتظرون هذا الإمام الثاني عشر المستور، لكي يظهر أي وقت حتى يملأ الأرض عدلًا(٥).

٤ – الأئمة هم أولو الأمر الذين أمر الله تعالى بطاعتهم، وهم الشهداء على الناس، وأبواب الله والسبيل إليه والأدلاء عليه. فأمرهم أمر الله، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم؛ والرد عليهم كالرد على الرسول.. والرد على الرسول كالرد على الله تعالى ويجب التسليم لهم، والانقياد لأمرهم، والأخذ بقولهم.

---

(١) بحار الأنوار، (٢٥/ ٣٥٠).

(٢) يقول الطوسي: « لا يجوز عليهم – أي الأئمة – السهو والنسيان فيما يؤدونه عن اللّه. فأمّا غير ذلك فإنَّه يجوز أن ينسوه أو يسهون عنه ما لم يؤد ذلك إلى الإخلال بكمال العقل » (التبيان، ٤/ ١٦٥).

(٣) فمصادر التشريع عند الإثنا عشرية هي: القرآن والسنة والإجماع، لكنَّ الإجماع عندهم ليس من مصادر التشريع من حيث هو إجماع ولكن لاشتماله على قول الإمام المعصوم. وكما يقول ابن المطهر الحلي: « الإجماع إنَّما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم، فكل جماعة كثرت أو قلت كان قول الإمام في جملة أقوالها، فإجماعها حجة لأجله، لا لأجل الإجماع » تهذيب الوصول إلى علم الأصول، طهران، (١٣٠٨م)، (ص ٧٠).

(٤) من هذه الأحاديث ما يروونه بسندهم عن النبي ﷺ: « من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية » ويستندون على أقوال أئمتهم ومنها قول علي ﷺ: لا تخلو الأرض من قائم بحجة اللّه، إما ظاهر مشهور، وإما خائف مغمور. وفي رواية: لا يزال في ولدي مأمور مأمور. وغير ذلك من الأحاديث والآثار التي لم أجد لها سندًا صحيحًا. يراجع: آل كاشف الغطاء، مرجع سابق، (ص١٤٧)، هامش (٢).

(٥) يراجع: محمد حسن آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة، (ص ١٤٧، ١٤٨)، د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، (ص ١٩٣).

ولذا فهم يعتقدون أنَّ الأحكام الشرعية الإلهية لا تُستقَى إلا من ماء أئمتهم، ولا يصح أخذها إلا منهم، ولا تَفْرُغ ذمة المكلف بالرجوع إلى غيرهم، ولا يطمئن بينه وبين اللَّه تعالى أنه قد أدى ما عليه من التكاليف المفروضة إلا من طريقهم[1].

٥ - ما دامت الإمامة كالنبوَّة، فهي لا تكون إلا بالنَّص من اللَّه تعالى على لسان رسوله ﷺ أو لسان الإمام المنصوب بالنص إذا أراد أن ينص على الإمام من بعده، وحكمها في ذلك حكم النبوة بلا فرق، فليس للنَّاس أن يتحكموا فيمن يعينه اللَّه هاديًا ومرشدًا لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه؛ لأنَّ الشخص الذي له من نفسه القدسية استعدادًا لتحمل أعباء الإمامة العامة وهداية البشر قاطبة يجب ألَّا يعرف إلا بتعريف اللَّه تعالى، ولا يعيَّن إلا بتعيينه.

ويعتقدون كذلك أنَّ النبي ﷺ نصَّ على خليفته والإمام في البريَّة من بعده، فعيَّن ابن عمه علي بن أبي طالب أميرًا للمؤمنين وأمينًا للوحي، وإمامًا للخلق في عدَّة مواطن، ونصبه وأخذ البيعة له بإمرة المؤمنين يوم غدير خم[2]. كما أنه ﷺ بيَّن أنَّ الأئمة من بعده اثنا عشر، ونص عليهم جميعًا بأسمائهم، ثم نص المتقدم منهم على من بعده[3].

٦ - يعتقدون أن الأئمة الذين لهم صفة الإمامة الحقة المنصوص عليهم هم:

١ - أبو الحسن علي بن أبي طالب (المرتضى) المولود سنة (٢٣) قبل الهجرة والمقتول سنة (٤٠) بعدها.

٢ - أبو محمد الحسن بن علي (الزكي)، [٣هـ - ٥٠هـ].

٣ - أبو عبد اللَّه بن الحسين بن علي (سيد الشهداء)، [٤هـ - ٦١هـ].

٤ - أبو محمد علي بن الحسين (زين العابدين)، [٣٨هـ - ٩٥هـ].

---

(١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (ص ٦٩، ٧٠).

(٢) يروي الشيعة أنَّ النبي ﷺ خطب النَّاس عند منصرفه من حجة الوداع في غدير خم فنادى وجلهم يسمعون: « ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ » فقالوا: اللهم نعم. فقال: « من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله » يراجع: آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، (ص ١٤٦)، محمد مهدي شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (ص ٣٠٢)، محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، قم، انتشارات أنصاريات، (ص ٧٥).

(٣) يراجع: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (ص ٧٥)، د. علي السالوس: عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثنا عشرية، (ص ٣٢)، الحسن بن موسى النوبختي، وسعد بن عبد اللّـه القمي، فرق الشيعة، مرجع سابق، (ص ١٠٦).

٥ – أبو جعفر محمد بن علي (الباقر)، [٥٧هـ - ١١٤هـ].

٦ – أبو عبد اللَّه جعفر بن محمد (الصادق)، [٨٣هـ - ١٤٨هـ].

٧ – أبو إبراهيم موسى بن جعفر (الكاظم)، [١٢٨هـ - ١٨٣هـ].

٨ – أبو الحسن علي بن موسى (الرضا)، [١٤٨هـ - ٢٠٢هـ].

٩ – أبو جعفر محمد بن علي (الجواد)، [١٩٥هـ - ٢٢٠هـ].

١٠ – أبو الحسن علي بن محمد (الهادي)، [٢١٢هـ - ٢٥٤هـ].

١١ – أبو محمد الحسن بن علي (العسكري)، [٢٣٣هـ - ٢٦٠هـ].

١٢ – أبو القاسم محمد بن الحسن (المهدي)، [٢٥٦هـ -........][١] وهو الحجة في هذا العصر، الغائب المنتظر، ليملأ الأرض عدلًا وقسطًا بعدما ملئت ظلمًا وجورًا.

ويعتقدون أنَّ اللَّه تعالى سيعيد إلى الحياة الأئمة الإثنا عشر في آخر الزمان، الواحد بعد الآخر، لكي يحكموا الدنيا تعويضًا لهم عن حرمانهم من حقهم في الحكم الذي حرموا منه إبَّان حياتهم ويكون إمامهم الغائب الإثنا عشر محمد بن الحسن العسكري أوَّل من يرجع إلى الدنيا، ويمهد الأمر لآبائه وأجداده فيتولون الحكم من بعده الواحد بعد الآخر، فيحكم الواحد منهم فترة من الزمن ثم يموت مرة أخرى ليتولى بعده الحكم من يليه[٢].

٧ – يؤمنون بالتقية ويعتبرونها جزءًا من الدين، وهي ملازمة للشيعي في كل ديار المسلمين حتى إنَّهم يسمون دار الإسلام « دار التقية ».

كما جاء في رواياتهم: «... والتقية في دار التقية واجبة »[٣] وقالوا: « من كان يؤمن باللَّه واليوم الآخر فلا يتكلم في دولة الباطل (غيرهم من المسلمين) إلا بالتقية »[٤] ويروون عن جعفر الصادق قوله: « التقية ديني ودين آبائي، ومن لا تقية له لا دين له »[٥].

---

(١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (ص ٧٦، ٧٧).

(٢) د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، مرجع سابق، (ص ٢٠٣)، محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (ص ٧٧ - ٨٤).

(٣) جامع الأخبار، (ص ١١٠).

(٤) جامع الأخبار، (ص ١١٠)، ويراجع: د. ناصر القفاري: أصول مذاهب الشيعة، مرجع سابق، (ص ٨٠٨، ٨٠٩).

(٥) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، (ص ٨٤).

هذه أهم آراء الإمامية الإثنا عشرية، وهي عندهم عقائد لا اجتهاد فيها، وجلُّها تتعلق بالإمامة، وهم يعتمدون في ذلك على أدلَّة من الكتاب والسنة وأقوال أئمتهم، ولكنَّ هذه الأدلة لا يُسَلِّم لهم بها أهل السنة ولم تثبت أمام النقد، إذ إنَّهم يتأولون القرآن الكريم تأويلًا خاصًا بهم لكي يستطيعوا أن يثبتوا من خلاله صحة موقفهم من الإمامة. أمَّا أدلتهم من السنة فجلها لا سند لها، وأمَّا أدلتهم التي لها سند، فهي إما معلولة وإما لها تفسير مخالف لغير ما ذهبوا إليه، وأما أدلتهم من أقوال أئمتهم فلا حجة فيها إذ إنَّ غايتها أنَّها أقوال رجال يؤخذ من كلامهم ويرد عليهم ولا حجة في كلامهم[1].

* * *

(١) لمزيد من التفاصيل حول آراء الإمامية الإثنا عشرية في الإمامة والرد عليها يراجع: د. ناصر القفاري: أصول مذاهب الشيعة، مرجع سابق، (ص ٦٥٣ - ٩٢٨)، د. علي السالوس: عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثنا عشرية، مرجع سابق، (ص ٣٩ - ١٧٠)، د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، (ص ٢٠٠) وما بعدها، ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، (٤/ ٧٩) وما بعدها، د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، (ص ٢٨٣) وما بعدها.

المبحث الثالث

المعتزلة وآراؤهم السياسية

المطلب الأول

المعتزلة ونشأتهم

المعتزلة عند أكثر أهل العلم وكتَّاب المقالات هم أصحاب واصل بن عطاء[١]، والذي أطلق عليهم اسم المعتزلة هو الحسن البصري ﷺ[٢]، حيث كان واصل تلميذًا للحسن واعتزل مجلسه، وجلس في ناحية من المسجد، وكان السبب في ذلك كما يذكر الشهرستاني: « أنَّ رجلًا دخل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفِّرون أصحاب الكبائر، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبائر عندهم لا تضر مع الإيمان، وهم مُرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟

فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب، قال واصل: أنا لا أقول إنَّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا، ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل أسطوانة من أسطوانات المسجد فقال الحسن: اعتزل عنَّا واصل. فسمي هو وأصحابه معتزلة »[٣].

ويروي البغدادي حادثة شبيهة بهذه غير أنَّه يذهب إلى أنَّ الحسن البصري هو الذي طرده من مجلسه، ثم انضمَّ إليه عمرو بن عبيد، فقال الناس يومئذ فيهما أنَّهما قد اعتزلا قول الأئمة، وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة[٤].

ويذهب البعض إلى أنَّ الاعتزال قد عُرِف قبل حادثة واصل بن عطاء حيث لقب الذين اعتزلوا الحروب التي دارت بين علي ﷺ والخارجين عليه في معركة الجمل وصفين[٥].

---

(١) واصل بن عطاء الغزال، أبو حذيفة، (٨٠ - ١٣١هـ) من موالي بني ضبة أو بني مخزوم: رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلمين. له تصانيف، منها « أصناف المرجئة » و « المنزلة بين المنزلتين » و « معاني القرآن » و « طبقات أهل العلم والجهل » و « السبيل إلى معرفة الحق » و « التوبة ». الزركلي: الأعلام، (٨/ ١٠٨، ١٠٩).

(٢) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد (٢١ - ١١٠هـ) تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه. وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النسَّاك. قال الغزالي: كان الحسن البصري أشبه الناس كلامًا بكلام الأنبياء، وأقربهم هديًا من الصحابة. الزركلي: الأعلام، (٢/ ٢٢٦).

(٣) الملل والنحل، (١/ ٤٥). (٤) الفرق بين الفرق، (ص ٩٨).

(٥) يراجع في تفصيل هذا الرأي: أحمد أمين: فجر الإسلام، (ص ٣٣٢ - ٣٤٨)، فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية=

فذكر النوبختي « أنَّ فرقة من المسلمين اعتزلت مع سعد بن أبي وقاص وعبد اللّٰه بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد، فإنَّ هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربته، والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به، فسموا بالمعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد وقالوا: لا يحل قتال علي، ولا القتال معه »[(١)].

وفي تاريخ الطبري أنَّ قيس بن سعد كتب إلى علي رضي الله عنه: « إنَّ قِبَلِي رجالًا معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس »[(٢)].

والمعتزلة أنفسهم يذهبون إلى أنَّ مذهبهم أقدم في نشأته من واصل فيعدُّون من رجال مذهبهم كثيرين من آل البيت، بل إنَّهم يذكرون أنَّهم قد أخذوا فكرهم عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[(٣)]، ويعدُّون من مذهبهم أيضًا الحسن البصري[(٤)].

وعلى افتراض أنَّه كان هناك قبل حادثة واصل مع أستاذه الحسن فريق اعتزل فتنة الجمل وصفين، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ أصل المعتزلة وأنَّ مرجع المعتزلة إلى هؤلاء؛ بل إنَّهم لم يأخذوا من الاعتزال إلا معناه اللُّغوي، أمَّا الأفكار والمبادئ فإنَّها مستحدثة وليس لها وجود قبل واصل وعمرو بن عبيد.

أمَّا فكرة أنَّ واصلًا قد أخذ الاعتزال عن علي رضي الله عنه أو حتى عن أستاذه الحسن البصري، فهذا أمر بعيد جدًّا، بل إنَّه أمر لا يعقل؛ فأفكار واصل ولا سيما في قوله المنزلة بين المنزلتين، وكذلك عن القدر، تخالف ما جاء عن علي رضي الله عنه وما أثبته المحققون من مذهب الحسن البصري[(٥)].

=للإسلام، (ص ١٧٠، ١٧١)، محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ١٢٤). ويراجع في الرد عليه: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، (ص ٧٦، ٧٨)، هانم إبراهيم يوسف: أصل العدل عند المعتزلة، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٩٣م)، (ص ١٨ – ٢٢).

(١) فرق الشيعة، (ص ١٨).

(٢) تاريخ الطبري، مرجع سابق، (٤/ ٥٥٤).

(٣) يراجع: أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ١٢٤)، د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، (١٩٨٨م)، (ص ٢٣)، ويقول المرتضي: « اعلم أنَّ أصول أهل التوحيد والعدل – وهم المعتزلة – مأخوذة من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام وخُطبه وأنها تتضمن من ذلك ما لا يزيد عليه ولا غاية وراءه ». أمالي السيد المرتضي، الطبعة الأولى، قم، منشورات آية اللّٰه العظمى المرعشي، (١٩٠٧م)، (١/ ١٠٣).

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ٤٨)، أبو زهرة، تاريخ المذاهب، (ص ١٢٤).

(٥) يراجع: الإمام الذهبي: سير أعلام النبلاء، (٤/ ٥٨١).

وخلاصة الأمر أنَّ المعتزلة هي الفرقة التي نشأت على يد واصل بن عطاء في البصرة، بعد أن خالف أستاذه الحسن البصري واعتزل عنه، وكان ذلك في بداية القرن الثاني الهجري أو قبل ذلك بقليل[١].

المطلب الثاني

المعتزلة ومبادئهم السياسية

بعد تأسيس المعتزلة على يد واصل بن عطاء، ومعاونة عمرو بن عبيد، وأضحت فرقة لها مبادئها وأصولها الخاصة، فإنها لم تدم على هذه الحالة وقتًا طويلًا، وإنَّما تفرقت إلى فرق عدة، عدَّهم الرازي سبعًا وعشرين فرقة[٢]، والبغدادي زاد واحدة فهم عنده ثماني عشرة فرقة[٣]، وهم عند الشهرستاني ثلاث عشرة فرقة[٤]، أمَّا المقريزي فيذهب إلى أنَّهم عشرون فرقة[٥].

ولكل فرقة من هذه الفرق بدع خاصة بها، وكلهم يجتمعون على الأصول الخمسة في الجملة، لكنَّهم يختلفون في جزئيات داخل هذه الأصول، ولا عجب في ذلك ما دام العقل هو المحكم عندهم[٦]، ولكل منهم طريقته الخاصة في تعقُّل الأمور، ولكل نوازعه، ولكل اهتماماته المختلفة عن الآخر[٧].

ولن نتعرض هنا لبدع المعتزلة واختلاف فرقهم[٨] وإنَّما نكتفي بذكر أهم المبادئ السياسية التي اجتمعوا عليها ومنها جاز أن يطلق عليهم أنَّهم حزب سياسي.

١ - أن الإمامة (إقامة الخليفة) واجبة على الأمة[٩]، فيجب على الأمة إقامة إمام يتولى

---

(١) يراجع، المقريزي: الخطط، مرجع سابق، (٤/ ١٨٣)، ويلاحظ أنَّ وفاة الحسن البصري كانت سنة (١١٥هـ). سير أعلام النبلاء، (٤/ ٥٨٧).

(٢) يراجع: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (ص ١١ - ١٧).

(٣) يراجع: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، (ص ٩٧ - ١٥٠).

(٤) يراجع: الملل والنحل، (١/ ٤٥ - ٧٧).

(٥) يراجع: خطط المقريزي، (٣/ ٢٨٣).

(٦) فالمعتزلة يعتمدون على العقل في تأسيس عقائدهم، ويتفقون على أنه يستقل بالتحسين والتقبيح، ويرجعون إليه في الأحكام الشرعية ويقولون بأنَّه قادر على تمييز الحلال والحرام.

(٧) عبد اللطيف عبد القادر الحفظي: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة وأسبابه ومظاهره، الطبعة الأولى، جدَّة، دار الأندلس، (٢٠٠٠م)، (ص ١٨).

(٨) يراجع في بدع هذه الفرقة: الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ٤٥ - ٨٤)، والبغدادي: الفرق بين الفرق، (ص ٩٧ - ١٥٠).

(٩) اتفقت فرق المعتزلة جميعها على وجوب إقامة إمام إلا الأصم كما ذكر ابن خلدون:، فبعدما ذكر إجماع الأمة على =

مصالحها الدنيوية ويحفظ ثوابتها الدينية.

ثم إنَّ هذا الوجوب للإمامة له عندهم طريقان، فبعضهم يذهب إلى أن طريق الوجوب هو العقل، باعتبارها أنَّها منصب دنيوي وليس دينيًّا، ففرض الرياسة جلب مصالح دنيوية، ودفع مضار دنيوية، فمهام الإمام « كلها من مصالح الدنيا »[1] ويذهب بعض المعتزلة بأنَّ نصب الإمام لازم للدين والدنيا فأوجبوا نصبه سمعًا، وقالوا: « إنَّ الرجوع في الإمامة إلى طريق القياس لا يصح.... وأنَّه لا بد من القول: إنَّه ﷺ دل في الجملة على ما يقوم به الإمام ويتميز به من غيره، وعلى صفات الإمام... ولا يجوز استدراك ذلك من جهة القياس »[2] وإنَّما طريق النص كما في قوله ﷺ: « إن وليتم أبا بكر تجدوه قويًّا في دين اللّه، ضعيفًا في بدنه » ومن أدلتهم الأخرى: أن الإمام يقوم بالأحكام الحدود في المجتمع الذي ينصب إمامًا عليه، ووجوب إقامة الأحكام وإنفاذ الحدود شرعًا هو أمر لا خلاف فيه، فوجوب الإمامة مستمد من وجوب إقامة ما هو مختص بالإمام[3].

٢ - أن طريق الإمامة هو الاختيار الحر وليس النص (كما زعمت الشيعة) وأنَّه يجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل إذا ارتضاه أهل الحل والعقد.

فالمعتزلة يرفضون النص والتعيين طريقًا للإمامة، وإنَّما طريقها الأوحد إنما هو اختيار الأمة ومبايعتهم، ويقولون: إنَّ الخلاف منذ اجتماع السقيفة كان حول شخص من يختاره المسلمون للإمارة، لا حول طريق الإمامة، الذي اتفق الكل على أنَّه الاختيار، فالأنصار همُّوا باختيار سعد بن عبادة، ثمَّ طلب أبو بكر اختيار عمر أو أبي عبيدة بن الجراح، ثمَّ حدث اختيار أبي بكر... فلا خلاف على الاختيار كطريق للإمامة، وإنَّما الخلاف على أعيان المختارين.

وكما يرفض المعتزلة النصَّ والوصية والتعيين طريقًا للإمامة، يرفضون كذلك أن يكون طريقها هو الميراث؛ لأنَّ مسند الميراث هو القرابة[4]، وليس المعتبر القرابة،

= وجوب نصب خليفة، قال: « قد شذَّ بعض الناس، فقال: بعدم وجوب هذا المنصب رأسًا لا بالعقل ولا بالشرع منهم: الأصم من المعتزلة... ». المقدمة، (ص ٢٤٥).

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، مرجع سابق، (٢/ ٣٠٨).

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، (٢٠/ ٤٨)، عن د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، (ص ٢٤٦).

(٣) يراجع: د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، (ص ٢٤٧).

(٤) د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، (ص ٢٦٧).

ولو كان هو المعتبر لما تمت إمامة أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - ، ولوجب أن يكون الحق للعباس وعلي - عليهما السلام - ولوجب أن يكون أولاد أبي بكر وعمر أولى بالإمامة[١].

كذلك فإنَّ المعتزلة يجوزون إمامة المفضول على الأفضل لأسباب يراها أهل الحل والعقد محققة لصلاح أمر المسلمين؛ لأنَّ الفضل هو في الثواب وأمور الدين، والإمامة سياسة وأمور دنيا، فقد يكون المفضول دينيًّا متقدما في أمور الدنيا، ومن هنا يجوز تقديم المفضول دينًا على الأفضل دينًا، وقد يكون ذلك مرغوبًا ومطلوبًا[٢].

٣ - **وجوب الخروج على أئمة الجور**: فقد أجمعت المعتزلة، إلا الأصم، على وجوب الخروج على أئمة الجور، متى قدروا على ذلك؛ سواء كان ذلك باللِّسان أم اليد ويجوز أن يتعدى إلى السيف، معتبرين ذلك هو واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق السلطان. يقول أبو الحسن الأشعري: « وأجمعت المعتزلة، إلا الأصم، على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان، واليد، والسيف؛ كيف قدروا على ذلك »[٣].

وقد طبق المعتزلة هذا المبدأ فعلًا فخرجوا على الوليد بن يزيد بن عبد الملك لمَّا أسرف في فسقه وجوره وحاربوه حتى خلعوه وتولى من بعده ابن عمه يزيد بن الوليد وكان عدلًا تقيًّا[٤]، وقد حفظ للمعتزلة هذه اليد فقربهم وأظهر شأنهم[٥].

٤ - **لا يكفرون مرتكب الكبيرة ولكنهم يقولون أنه في منزلة بين المنزلتين**: فالمعتزلة قد اتخذوا موقفًا وسطًا بين الخوارج والمرجئة، فالخوارج قالوا: إن « كل كبيرة كفر، وأنَّ الدار دار كفر (يعنون دار مخالفيهم)، وأنَّ كل مرتكب معصية كبيرة في النار خالدًا مخلدًا »[٦].

أمَّا المُرجئة فعلى عكس الخوارج تمامًا في هذه المسألة، إذ إنَّهم يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل عندهم على مذهبهم ليس رُكنًا

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، مرجع سابق، (٢٠/ ٧٠)، عن د. محمد عمارة: المرجع السابق، (ص ٢٦٧).

(٢) د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، (ص ٢٧٩).

(٣) مقالات الإسلاميين، (ص ٢٧٨).

(٤) ابن حزم: رسالة الخلفاء، (ص ٣٦٣، ٣٦٤). عن د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ١١٠، ١١١).

(٥) د. محمد سليم العوا: المرجع السابق، (ص ١١١). (٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ٨٧).

من الإيمان[١]، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة[٢].

أمَّا المعتزلة فيرون أنَّ مرتكب الكبيرة، لا يستحق أن يُوصف بالإيمان، بسبب جنايته عليه، ومع ذلك فليس بكافر، إذ إنَّه ما زال ناطقًا بالشهادة مقيمًا عليها، وإنَّما هو في منزلة بين الإيمان والكفر؛ إذ إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنًا وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنًا، وليس هو بكافر مطلقًا أيضًا؛ لأنَّ الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنَّه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدًا فيها[٣].

ووفق هذه النظرية طبق المعتزلة آراءهم على المتنازعين على الخلافة، فخاضوا في غمار السياسة وبحثوا في أمر خلافة أبي بكر وعمر - رضي اللّه عنهما - ومدى صحة خلافتهم[٤]، فقالوا بإمامة أبي بكر ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وأنكروا إمامة معاوية. وقالوا: لم يكن إمامًا بحال[٥]، وعن قتل عثمان بن عفان ﷺ قال أبو الهذيل: « لا ندري، قُتل عثمان ظالمًا أو مظلومًا »[٦].

وقالوا إنَّ أحد الفريقين من أصحاب الجمل (علي، وطلحة والزبير وعائشة ومن معهم) فاسق، وهو غير معيَّن، ومن ثم أجروا حكم الفسق على الفريقين معًا[٧].

* * *

(١) فالإيمان عندهم هو المعرفة باللّـه فقط، والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان باللّـه إلا المعرفة به، ولا كفر باللّـه إلا بالجهل به يراجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ١٣٢).

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ٤٨). (٣) الشهرستاني: المرجع السابق، (١/ ٤٨).

(٤) مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٧٢١)، وفي نفس هذا المعنى يراجع: د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي، (ص ١١٠).

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ٤٥٦).

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ٤٩)، الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ٤٥٥).

(٧) الشهرستاني: المرجع السابق، (١/ ٤٩)، القمي، والنوبختي: فرق الشيعة، (ص ٢٤).

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

المرجئة

يطلق الإرجاء في اللغة على معنيين: الأوَّل: بمعنى التأخير كما في قوله تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ ﴾ [الأعراف: ١١١]؛ أي أمهله وأخره، والثاني: إعطاء الرجاء.

أمَّا إطلاق اسم المُرجئة على الجماعة بالمعنى الأوَّل فصحيح لأنَّهم كانوا يؤخرون العمل مع النيَّة والعقد، أمَّا بالمعنى الثاني فظاهر؛ فإنَّهم كانوا يقولون: لا تضرُّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكمٍ ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار(١).

ويبدو أنَّ أول ما استخدم الإرجاء كان بعد مقتل علي، حيث خاض الناس في أصحاب معاوية وأصحاب الجمل، وحدث ما حدث من الخوارج، وقالوا بتكفير علي ﷺ وأصحابه، وتكفير معاوية وأصحابه، وتكلموا في تكفير كل مرتكب للكبائر، وأنَّه خالد مخلد في النار.

من هنا مال المُرجئة، إزاء موقف الخوارج المتعسف الظالم، وسد باب الرحمة على العباد، بقولهم صاحب الكبيرة كافر ومخلد في النار، إلى القول المقابل للخوارج، بأنَّ الإيمان نطق بالشهادتين فقط دون العمل، وأنَّ صاحب الكبيرة مؤمن غير كافر(٢). وقالوا بتولي علي ﷺ والخارجين عليه، وأنَّ أهل القبلة كلهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر بالإيمان، ورجوا لهم جميعًا المغفرة(٣).

ومؤدى هذا الرفض القاطع للحكم على العقائد والضمائر من قبل البشر، أيًّا كان مكانه أو سلطانه، فما دام العمل لا يترجم بالضرورة عن مكنون العقيدة، فلا سبيل إذن للحكم على المعتقدات، وإنَّما يرجأ فيها الحكم إلى يوم الحساب. فتلك إحدى مهام الخالق ﷻ وحده، وليس مهمة أحد من المخلوقين في حياتنا الدنيا(٤).

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ١٣٩)، الإسفراييني: التبصير في الدين، (ص ٩٦).

(٢) د. محمد إبراهيم الفيومي: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، (١٩٩٨م)، (ص ١٠٨).

(٣) يراجع: النوبختي والقمي: فرقة الشيعة، (ص ١١٩)، د. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الرشاد، (١٩٩٣م)، (ص ٣٥١).

(٤) د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، (ص ٣٣).

فالمُرجئة استسلموا للأمر الواقع، وقبلوا الحكم الأموي، وهيئوا الجو الفكري لقبول الحكم وإشاعة الاستقرار(١).

فالمرجئة نشأت كحزب سياسي محايد لا يريد أن يغمس يده في الفتن، ولا يريق دماء حزب، ولا يحكم بتخطئة فريق وتصويب آخر، وذلك على أثر استفحال الانشقاق في صفوف المسلمين، فالخوارج يكفرون عليًّا وعثمان والقائلين بالتحكيم. وبعض الشيعة يكفرون أبا بكر وعمر وعثمان ومن ناصروهم، وكلاهما يكفر الأمويين ويلعنهم، والأمويون يقاتلونهم ويرون أنّهم مبطلون، وكل طائفة تدعي أنها على الحق، وأن من عداها كافر في ضلال مبين(٢).

فرق المرجئة:

لم تبق المرجئة على رأي واحد، بل اختلفوا في تحديد « الإيمان » فرقًا متعددة، تفاوت عددُها عند مؤرخي الفرق، فالشهرستاني قسّم المُرجئة أربعة أصناف هي: مُرجئة الخوارج، ومُرجئة القدرية، ومُرجئة الجبرية، والمُرجئة الخالصة(٣).

والنوبختي يعدها أربع فرق: الجهمية، والغيلانية، والماصرية، والحشوية(٤) وهي من الفرق التي عدها الأشعري والتي بلغت عنده اثنتي عشرة فرقة(٥).

أمَّا البغدادي فيعدها ثلاثة أصناف: صنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان وما يقدر على مذاهب القدرية والمعتزلة... وصنف منهم قالوا بالإرجاء بالإيمان وبالجبر في الأعمال على مذهب جهم بن صفوان، فهم من جملة الجهمية، والصنف الثالث خارجون عن الجبر والقدرية(٦).

أهم مبادئ المرجئة:

من أهم المبادئ التي يجتمع عليها فرق المرجئة:

١ - الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له، والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول ﷺ من عند الله ﷻ؛ فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن(٧)............................

(١) د. محمد إبراهيم الفيومي: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، (ص ١٠٩).

(٢) أحمد أمين: فجر الإسلام، مرجع سابق، (ص ٣٣٣، ٣٣٤).

(٣) الملل والنحل، (١/ ١٣٩). (٤) فرق الشيعة، (ص ١٩).

(٥) مقالات الإسلاميين، (ص ١٣٢ - ١٥٥).

(٦) الفرق بين الفرق، فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية، (ص ١٦٦).

(٧) يراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ١٣٢ - ١٤١).

وقد أخروا العمل عن الإيمان[١]، وهم بذلك يخالفون الخوارج الذين جعلوا الأعمال جزءًا من الإيمان، فالمُرجئة يذهبون إلى أنَّ الأعمال ليست من شروط صحة الإيمان، وقالوا: لا يضرُّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة[٢].

٢ – لا يكفِّرون أحدًا من المتأولين ولا يكفِّرون إلَّا من اجتمعت الأمة على كفره، وأنَّ كل مرتكب معصية بتأويل أو بغير تأويل فاسق[٣]، كما قالوا: أنَّ الدار دار إيمان[٤]؛ لذا نظروا إلى الخلفاء من بني أمية على أنَّهم مؤمنون لا يصح الخروج عليهم، وتصح الصلاة وراءهم، وأن غاية ما يفعله أحدهم من الشر أن يرتكب كبيرة، ومرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان.

٣ – أنَّ الأمة مصدر السلطة وأنَّ الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة، رادِّين قول الشيعة في أنَّ طريق الإمامة النص لا الاختيار، وقالوا: إنَّ الإمامة يستحقها كل من قام بها إذا كان عالمًا بالكتاب والسنة، وأنَّه لا تثبت الإمامة إلا بإجماع الأمة كلها[٥].

ويمكننا القول أنَّ المُرجئة قد مثَّلوا «حزب الحياد» في الحياة السياسية التي كانت سائدة خلال العصر الأموي، وهذا الحزب لم يكن بطبيعته ثوريًّا، كما لم يستطع أن ينافس على الصدارة، والتي كان يتنازع عليها الأمويون من جهة والشيعة من جهة أخرى[٦].

ومن هنا كان المرجئة يمثلون دورًا مهمًّا في التوازن والاعتدال؛ إذ رفضوا السيف حلًّا للمشكلة وجعلوا اختيار الخليفة حقًّا مشروعًا، سبيله الشورى بين المسلمين، وأنَّه لا مانع لديهم من وجود خليفتين، وكان ذلك منهم حتَّى تخفف حدة الحرب التي نشبت أظفارها في جسد الجماعة الإسلامية[٧].

* * *

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، (ص ١٩٥).

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، (١/ ٤٨).

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ٤٧٧).

(٤) الأشعري: المرجع السابق، (ص ١٤٤).

(٥) النوبختي والقمي: فرق الشيعة، (ص ٢٣).

(٦) مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، مرجع سابق، (ص ٧٢٠).

(٧) يراجع: د. محمد إبراهيم الفيومي: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، (ص ١٠٩).

المَبْحَثُ الخَامِسُ

جمهور المسلمين (أهل السنة والجماعة) وآراؤهم السياسية

جمهور المسلمين أو أهل السنة والجماعة ليسوا فرقة كبقية الفرق، فليس لهم راية واحدة تجمعهم أو نظام يوحدهم، أو قائد لهم من أنفسهم ينصبونه إمامًا لهم، وإنَّما هم عامة المسلمين الذين التزموا سنة النبي ﷺ وبقوا على منهجه من غير جنوح ولا شذوذ.

فهم أصل المسلمين وعامتهم، وعنهم انشقت بقية الفرق، كالخوارج والشيعة والمعتزلة، وهم أصحاب المنهج الوسط الذي لا شطط فيه ولا غلو. فبعكس الخوارج والشيعة والفرق التي جنحت عن الحق، وبالغت في الباطل، التزم جمهور المسلمين الرأي الوسط ولم يتأثروا سلبًا بالأحداث الجارية والأزمان المتعاقبة، بل بقي أساس مذهبهم وجملة آرائهم تعتمد على الدليل الشرعي، فأساسهم الاتباع لا الابتداع.

وإذا أردنا أن ننظر نظرة عابرة على آرائهم السياسية - وهو ما يهمنا في هذا المبحث - فإنَّنا نعرض ذلك من خلال رؤيتهم لنظرية الإمامة في الإسلام، ويكون ذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: معنى الإمامة ووجوب نصب الأئمة.

المطلب الثاني: الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة الإسلامية.

المطلب الثالث: كيفية اختيار رئيس الدولة الإسلامية.

المطلب الرابع: عزل الحاكم والخروج عليه.

المطلب الخامس: موقف جمهور المسلمين من الفرق الإسلامية.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ

معنى الإمامة ووجوب نصب الأئمة

فالإمامة أو الخلافة عند أهل السنة كما عبَّر عن ذلك الجويني[1]: « رياسة تامة وزعامة

---

(١) عبد الملك بن عبد اللّه بن يوسف (٤١٩ - ٤٧٨هـ)، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي، ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعًا طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك « المدرسة النظامية » فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة؛ منها « غياث الأمم في التياث الظلم » و « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » و « البرهان » في أصول الفقه. الزركلي: الأعلام، (٤/ ١٦٠).

عامّة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة، بالحجة والسيف، وكف الجنف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين »[١].

فالإمام الجويني وهو يتكلم بلسان أهل السنة وجمهور المسلمين، يعرّف الإمامة بأنّها رياسة بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى، غير أنّها تتعلق بمهام الدين والدنيا معًا، وهو ما يميزها عن غيرها من الرياسات، فهي ليست منصبًا دنيويًّا صرفًا كما يعتقد بعض المعتزلة، وليست منصبًا دينيًّا فقط كما يعتقد أغلب الشيعة. وهذا ما عبر عنه الماوردي في أحكامه السلطانية: « الإمامة موضوعة بخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[٢] وابن خلدون يزيد الأمر بيانًا فيقول: « الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين والدنيا به »[٣].

وإذا كان هذا هو المقصود بالإمامة والمرجو منها، وأنّها لا يقوم شيء مقامها ولا يستعاض عنها، كما ذهب بعض الناس فقالوا: إذا تواطأت الأمّة على العدل وتنفيذ أحكام اللَّه تعالى لم يحتج إلى إمام[٤]؛ لهذا أجمع أهل السنة على وجوب نصب الأئمة وأنّه لا بد من إمام[٥] يقيم الجُمَع، وينظم الجماعات، وينفذ الحدود، ويجمع الزكوات من الأغنياء ليردَّها على الفقراء، ويحمي الثغور، ويفصل بين الناس في الخصومات بالقضاء الذين يعينهم، ويوحد الكلمة، وينفذ أحكام الشرع، ويلم الشعث، ويجمع المتفرق، ويقيم

---

(١) غياث الأمم في التياث الظلم، (ص ١٥).

(٢) الأحكام السلطانية، (ص ٣). ونفس التعريف نجده عند عضد الدين الإيجي حيث يقول في تعريفها: « هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة » فهو لم يختلف عنه إلا في أنّه وضع كلمة « إقامة » بدل « حراسة » الدين. وربما كانت كلمة إقامة أقوى، لأنّها تدل على التنفيذ لا على مجرد الحفظ. إلا أنّه لم يفصح في المسألة عن سياسة الدنيا، فعله قصد أنّها منطوية تحت كلمتي « الدين » و « الملة ». يراجع: الإيجي: المواقف، (٣/ ٥٧٤)، د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية، (ص ١٢٣).

(٣) مقدمة ابن خلدون، (ص ٢٤٤).

(٤) المرجع السابق، (ص ٢٤٥).

(٥) ينظر على سبيل المثال: ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، (٤/ ٧٢)، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (١/ ٢٦٤)، ابن تيمية: السياسة الشرعية، (ص ١٢٠)، ابن خلدون: المقدمة، (ص ٢٤٤)، الماوردي: الأحكام السلطانية، (ص ٣)، الجويني: غياث الأمم، (ص ١٥)، أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢٠٠٠م)، (ص ١٩).

المدينة الفاضلة التي حث الإسلام على إقامتها[١]، وقد قال أمير المؤمنين علي ﷺ: لا بد للناس من إمارة برَّة كانت أو فاجرة، قيل له: هذه البرة قد عرفناها، فما بال الفاجرة؟! قال: يؤمَّن بها السبيل، ويقام بها الحدود، ويجاهد بها العدو ويقسم بها الفيء[٢].

فعقد الإمامة لمن يقوم بها في الأمَّة واجب بالإجماع[٣]، وذلك عند الإمكان[٤].

أمَّا طريق وجوبها عند الجمهور فهو الشرع قبل العقل، والسمع قبل النظر، يقول الجويني: « وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول غير متلقى من قضايا العقول »[٥] وقال ابن خلدون: « مدرك وجوبه – نصب الإمام – إنَّما هو بالشرع »[٦] وهذا مستنبط من قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء: ٥٩]. فهذا أمر بطاعة أولي الأمر، مقرون بطاعة اللَّه ورسوله، وأولي الأمر في غالب قول العلماء أنَّهم الأمراء والولاة[٧]، والأمر بطاعتهم دال على ضرورة إقامتهم من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وفي السنَّة النبوية ما يؤيِّد وجوب إقامة الإمام كما في قوله ﷺ: « مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً »[٨] وقوله ﷺ: « إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ »[٩] وفي لفظ: « لَا يَحِلُّ لِثَلَاثَةِ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْضِ فَلَاةٍ إِلَّا أَمَّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ »[١٠]، فأوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهًا على سائر أنواع الاجتماع[١١].

وكذلك فإنَّ نصب الإمام قد عرف من إجماع الصحابة والتابعين؛ لأنَّ أصحاب

---

(١) الإمام محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ٧٨)، يقول البغدادي: « الإمامة فرض واجب على الأمة، لأجل إقامة إمام ينصب لهم القضاة والأمناء، ويضبط ثغورهم، ويغزي جيوشهم، ويقسم الفيء بينهم وينتصف لمظلومهم من ظالمهم ». الفرق بين الفرق، (ص ٣٤٠).

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة، (١/ ٥٤٨).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، (ص ٣).

(٤) الجويني: غياث الأمم، (ص ١٥).

(٥) المرجع السابق، (ص ١٧).

(٦) مقدمة ابن خلدون، (ص ٢٤٥).

(٧) يراجع: تفسير الطبري، (٧/ ٤٩٧)، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (٢/ ٣٤٥)، الماوردي: الأحكام السلطانية، (ص ٤).

(٨) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (٣/ ١٤٧٨/ ح ١٨٥١). من حديث عبد اللَّه بن عمر ﷺ.

(٩) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم (٢/ ٤٢/ ح ٢٦٠٨). من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(١٠) مسند أحمد (٢/ ١٧٦/ ح ٦٦٤٧). من حديث عبد اللَّه بن عمرو ﷺ.

(١١) ابن تيمية: السياسة الشرعية، (ص ١٢٠).

رسول اللَّه ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر ﷺ، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك. ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعًا دالًا على وجوب نصب الإمام[1].

المطلب الثاني

الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة الإسلامية

ليس كل إنسان يصلح أن يكون أهلًا لهذا المنصب وأن يتبوأ سدَّة الحكم، بل لا بد من أن يتوفر فيه بعض الشروط والمواصفات التي تؤهله لقيادة الدولة الإسلامية، وأن يقيم الدين ويسوس الدنيا. ففي الدولة الإسلامية - خلافًا للدول الديمقراطية - لا يكون اختيار الناس لأحد الأفراد سببًا كافيًا لأن يكون حاكمًا لهم وإمامًا عليهم، مهما كان رضاؤهم عنه واقتناعهم به، وإنَّما لا بد أن يكون هذا الاختيار وهذا الترشيح فقط لمن تتوافر فيه هذه الشروط. وهذه الشروط قد أجملها الماوردي فيما يلي[2]:

أولًا: العدالة على شروطها الجامعة:

والمراد بالعدالة: الاعتدال في الأحوال الدينية، وذلك بأن يكون ظاهر الأمانة، عفيفًا عن المحارم، متوقيًا عن المآثم، بعيدًا عن الريب، مأمونًا في الرضا والغضب، « فيكون عدلًا في دينه، مصلحًا لماله وحاله، غير مرتكب لكبيرة ولا مصر على صغيرة، ولا تارك للمروءة في جل أسبابه »[3].

ولا يعني هذا أن يكون معصومًا من الذنوب كلها - كما ذهب الشيعة - وإنَّما فقط أن يتصف بالصفات التي تجعله أهلًا لتحمل هذه الأمانة، فهو متبوع؛ وشرط المتبوع أن يبتعد عن ما من شأنه أن يفقد الثقة بينه وبين تابعيه، « فيكون عدلًا في ذاته، لا يُؤثر قرابة، ولا يقدم أحدا لهوى، ولا يؤثر ذا محبة، ولا يبعد ذا بغض، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

وعدالة الإمام توجب عليه أن يولي الأمور من يَصْلُح لها، ويوسدها لأهل العدالة

(١) ابن خلدون: المقدمة، (ص ٢٤٤، ٢٤٥)، الجويني: غياث الأمم، (ص ١٦، ١٧).
(٢) الأحكام السلطانية، (ص ٥). (٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، (ص ٣٤١).

والرفق. ولقد شدد النبي ﷺ في اختيار الولاة[١]، وقال: « مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا حَتَّى يُدْخِلَهُ جَهَنَّمَ »[٢] وقال ﷺ: « مَنِ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى عِصَابَةٍ وفيهم مَنْ هُوَ أَرْضَى لله، فقد خان الله ورسوله والمؤمنينَ »[٣].

ثانيًا: العلم المؤدي إلى الاجتهاد:

اشترط علماء أهل السنة أن يكون رئيس الدولة عالمًا، أي تتوافر فيه الشروط المعروفة التي تشترط في المجتهد، أمَّا غير المجتهد فلا يُوَلى الإمامة، فلو لم يكن الإمام عالمًا بأحكام الشريعة فذلك يشتت رأيه، ولاحتاج إلى مراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع، وذلك يخرجه عن الاستقلال، فإذا كانت الإمامة هي زعامة الدين والدنيا ووجب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية، فكذلك يجب استقلاله في الأمور الدينية، وعدم تقليده العلماء، فهذا يناقض الإمامة ومرتبة الزعامة[٤].

إلا أنَّ الفقهاء المتأخرين ونظرًا لتعذر توافر هذه الشروط في المرشحين للخلافة، أجازوا أن يكون الخليفة من غير المجتهدين، وذلك محافظة على حقوق الناس من الضياع، ودرءًا لمفسدة عظمى، ألا وهي تعطيل الأحكام الشرعية مما يسبب اضطراب الحياة وفسادها[٥].

وقال الشهرستاني في ذلك: « ومالت جماعة من أهل السنة إلى جواز أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خبيرًا بمواقع الاجتهاد، ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فيراجعه في الأحكام ويستفتي منه في الحلال والحرام، ويجب أن يكون في الجملة ذا رأي متين، وبصر في الحوادث نافذ »[٦].

ثالثًا: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح:

فالغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت إرادتهم، واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم[٧]؛ لذا يجب في الإمام أن يحسن

---

(١) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ٨٩).

(٢) مسند أحمد (١/ ٦/ ح ٢١)، المستدرك على الصحيحين (٤/ ١٠٤/ ح ٧٠٢٤). والصرف: التوبة، وقيل: النافلة. والعدل: الفدية، وقيل: الفريضة. ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، (٣/ ٤٦).

(٣) المستدرك على الصحيحين (٤/ ١٠٤/ ح ٧٠٢٣)، سنن البيهقي (١٠/ ١١٨/ ح ٢٠١٥١).

(٤) مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، (ص ٧٢٧)، الجويني: غياث الأمم، (ص ٦٦).

(٥) د. محمد أبو فارس: النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ١٩٨).

(٦) الملل والنحل، (١/ ١٦٠).

(٧) الجويني: غياث الأمم، (ص ٦٨).

سياسة رعاياه ويجيد تدبير مصالحهم.

يقول البغدادي: « فمما يشترط في حق الإمام أن يكون ذا رأي يهديه إلى وجوه السياسة وحسن التدبير، بأن يعرف مراتب الناس، فيحفظهم عليها، ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار، ويكون عارفًا بتدبير الحروب »(١).

رابعًا: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو:

ومما ينبغي توفره أيضًا في الإمام أن يكون شجاعًا جريئًا على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيرًا بها، كفيلًا بحمل النَّاس عليها، عارفًا بالدَّهاء، قويًّا على معاناة السياسة، ليصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح(٢).

خامسًا: سلامة الحواس والأعضاء:

حتى يستطيع الإمام أن يقوم بمهامه لزمه أن يكون سليم الحواس، والمقصود بها الحواس والأعضاء التي يؤثر فقدانها على الرأي والعمل؛ كذهاب البصر والنطق والسمع فهذه تؤثر في الرأي، وفقدان اليدين والرجلين يؤثر في النهوض وسرعة الحركة، وتشوه المنظر وتضعف من هيبة الإمام في نفوس الرعية(٣)، ويلحق بفقدان الأعضاء المنع من التصرف وهو ضربان: ضرب يلحق بهذه في اشتراطه السلامة، منه شرط وجوب وهو القهر والعجز عن التصرف جملة بالأسر وشبهه؛ وضرب لا يلحق بهذه، وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مشاقة(٤).

سادسًا: أن يكون من أهل الولاية الكاملة:

وذلك يتطلب أن يكون المرشح للخلافة مسلمًا، حرًّا، ذكرًا، بالغًا، عاقلًا، كما قال

---

(١) أصول الدين، الطبعة الأولى، إستانبول، مطبعة الدولة، (١٩٢٨م)، (ص ٢٧٧).

(٢) ابن خلدون: المقدمة، (ص ٢٤٦).

(٣) الجويني: غياث الأمم، (ص ٦٠)، الفراء: الأحكام السلطانية، (ص ٢١)، عبد اللّه بن عمرو الدميجي: الإمامة العظمى عند أهل السنة، الرياض، دار طيبة، (ص ٢٦١)، وقد خالف في اشتراط هذه الشروط ابن حزم فقال: « لا يضر الإمام أن يكون في خَلْقِه عيب، كالأعمى والأصم والأجدع والأحدب، والذي لا يدان له ولا رجلان؛ ومن بلغ الهرم ما دام يعقل ولو أنَّه ابن مائة... فكل هؤلاء إمامتهم جائزة، إذ لم يمنع منها نص قرآني ولا سنة ولا إجماع ولا نظر ولا دليل أصلًا » لكن الحق أنه وإن لم يكن هناك دليل نصي، إلا أنَّ مقصود الإمامة لا يتحقق إلا بمن كانت فيه هذه الشروط، وما لا يتم الواجب به فهو واجب. يراجع: الفصل في الملل، (٤/ ١٢٩).

(٤) ابن خلدون: المقدمة، (ص ٢٤٧).

الفراء: « أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيًا؛ من الحرية، والبلوغ، والعقل، والعلم، والعدالة »[١].

سابعًا: النسب القرشي:

يذهب جمهور أهل السنة من أنَّ القرشية شرط أساسي فيمن يتولى الخلافة، مستدلين بقوله ﷺ: « إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلَّا كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّينَ »[٢] وقوله ﷺ: « لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ »[٣] وفي رواية: « مَا بَقِيَ مِنْ النَّاسِ اثْنَانِ »[٤] وقوله: « النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ مُسْلِمُهُمْ تَبَعٌ لِمُسْلِمِهِمْ وَكَافِرُهُمْ تَبَعٌ لِكَافِرِهِمْ »[٥].

فهذه الأحاديث وأشباهها - كما قال النووي - دليلٌ ظاهر على أنَّ الخلافة مختصَّة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة والتابعين فمن بعدهم[٦]؛ ولذلك لم يتصد لطلب الإمامة غير قرشي في عصر من الأعصار مع شغف الناس بالاستيلاء والاستعلاء وبذلهم غاية الجهد والطاقة في الترقي إلى منصب العلا[٧].

وقد ذهب بعض المُحْدَثين إلى استبعاد هذا الشرط، واعتبروا أنَّ القرشية والأحاديث الواردة فيها، إنَّما هي من باب السياسة الشرعية المتغيرة بتغيُّر الزمان والحاجة، وأنَّ

---

(١) الأحكام السلطانية، (ص ٢٠).

(٢) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب قريش (٣/ ١٢٨٩/ ح ٣٣٠٩). من حديث: عبد اللّـه بن عمرو بن العاص ﷺ.

(٣) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب قريش (٣/ ١٢٩٠/ح ٣٣١٠). من حديث: عبد اللّـه ابن عمر ﷺ.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش (٣/ ١٤٥٢/ ح ١٨٢٠). من حديث: عبد اللّـه بن عمر ﷺ.

(٥) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قول اللّـه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ (٣/ ١٢٨٨/ ح ٣٣٠٥)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش (٣/ ١٤٥١/ ح ١٨١٨). من حديث: أبي هريرة ﷺ.

(٦) شرح صحيح مسلم، (١٢/ ٢٠٠)، ولمزيد من التفصيل حول هذا الشرط يراجع: ابن خلدون: المقدمة، (ص ٢٤٧، ٢٤٨)، والماوردي: الأحكام السلطانية، (ص ٦)، البغدادي: الفرق بين الفرق، (ص ٣٠١)، وابن حزم: الفصل في الملل والنحل، (٤/ ١٥٢).

(٧) الإمام الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية، (ص ١٨٠، ١٨١).

الأحاديث الواردة لا تقطع بحكم وإنَّما هي مجرد أخبار[١]. والراجح في ذلك هو ما ذهب إليه الجمهور من اشتراط نسب القرشية.

المطلب الثالث

كيفية اختيار رئيس الدولة الإسلامية

اختيار الإمام أو رئيس الدولة عند أهل السنة، ليس له طريق إلا الاختيار الحر، والمبايعة الصحيحة. وليس كما يزعم الشيعة من أنَّ الإمامة طريقها النص، سواء نص من النبي ﷺ كما كان في حق علي ﷺ - في اعتقادهم - أم نص من الإمام على من يخلفه.

فلا يعترف جمهور أهل السنة بالنَّص على الإمام، « وإنَّما يشترطون لاختياره مبايعة أهل الحل والعقد من الأمة؛ أي أنَّ أهل الحل والعقد والجنود والجماهير المسلمين يعطون الخليفة عهدهم على السمع والطاعة في المنشط والمكره. ما لم تكن معصية، ويعطيهم عهده على أن يقيم الحدود والفرائض، ويسير على سنة العدل وعلى مقتضى كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ »[٢].

وشرط المبايعة أن يكون عن شورى ورضًا بين المسلمين كما قال تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[الشورى: ٣٨]. فهو عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار[٣]. فمن اتفق المسلمون على إمامته وبيعته، ثبت إمامته ووجب معونته[٤].

انعقاد الإمامة بولاية العهد:

تنعقد الإمامة بولاية العهد من الخليفة إلى من يصح أن يلي الأمر بعده فيقول الماوردي: وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله - الإمام - فهو ممَّا انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتِّفاق على صحته، لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما: أحدهما: أنَّ أبا بكر ﷺ عهد بها إلى عمر ﷺ فأثبت المسلمون إمامته بعهده، والثاني:

---

(١) يراجع في ذلك: محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب، (ص ٨٠)، ولمزيد من التفاصيل يراجع: د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، (ص ٢١٤ - ٢١٩)، الشيخ محمد رشيد رضا: الخلافة، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، (١٩٩٤م)، (ص ٢٦ - ٣٢).

(٢) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب، (ص ٨١) بتصرف يسير.

(٣) الأحكام السلطانية، (ص ٨).

(٤) ابن قدامة المقدسي: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، (١٤٠٥هـ)، (١٠/٤٩).

أنَّ عمر عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة الدخول فيها[١].

لكنَّه يشترط عدة شروط لانعقاده هذه الولاية تتلخص في الآتي[٢]:

١ - أن تتوافر في المعهود إليه الشروط المطلوبة في رئيس الدولة الإسلامية.

٢ - أن يقبل المعهود إليه العهد ويرضاه؛ لأنَّ العهد عقد بين طرفين، فلا بد من موافقة الطرفين عليه ورضاهما به.

٣ - أن يكون المعهود إليه حاضرًا أو في حكم الحاضر، أي يكون معلوم الإقامة.

٤ - ألَّا يعهد المستخلف إلى أصوله أو فروعه كآبائه وأجداده وأولاده وأحفاده؛ لأنَّ العهد كالشهادة والحكم، فلا تقبل شهادة الرجل لأصوله وفروعه لوجود التهمة بحقه.

٥ - أن يُبايع المسلمون المستخلف مبايعة حرَّة لا إكراه فيها، وذلك كما فعل الصحابة مع أبي بكر وعمر - رضي اللَّه عنهما -.

المَطْلَبُ الرَّابِعُ

عزل الحاكم والخروج عليه

إذا اتفقت الأمة على اختيار إمام لهم وبايعوه على ذلك، وجب عليهم طاعته، ومعونته، وحرم عزله أو الخروج عليه، ما دام لم ينحرف عن شروط البيعة وشروط الولاية، أمَّا إذا نقضها جاز لهم أن يعزلوه ويولوا غيره.

فيقول البغدادي: « ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عيارًا عليه: في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره. وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه، وقضاته، وعمَّاله، وسعاته، إن زاغوا عن سننه عدل بهم، أو عدل عنهم »[٣].

وقال ابن حزم: « فهو الإمام الواجب طاعته؛ ما قادنا بكتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ. فإن زاغ عن شيء منها، مُنع من ذلك؛ وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره »[٤].

---

(١) الأحكام السلطانية، (ص ١١).

(٢) المرجع السابق، (ص ١١، ١٢)، مصطفى عبد الجواد: الأحزاب السياسية، (ص ٧٣٣، ٧٣٤)، د. محمد أبو فارس: النظام السياسي للدولة الإسلامية، (ص ٢٤٦، ٢٤٧).

(٣) أصول الدين، (ص ٢٧٨).

(٤) الفصل في الملل والنحل، (٤/ ٨٤). ولمزيد من الآراء حول عزل الإمام يراجع: د. محمد ضياء الدين الريس: =

فعلماء السنة متَّفقون على أنَّ الإمام أو الحاكم إذا حاد عن الطريق السوي ولم يرع الأمانة، وإذا جار أو ظلم، أو بدَّل السيرة، أو عطَّل الحدود أو خالف الشرع، من أي وجه من الوجوه، وكذلك إذا فقد شرطًا من الشروط التي لا بد أن تتوافر في ولايته - فإنَّ الأمة قوامة عليه، ولها إمَّا حق تقويمه، أو حق عزله[١].

ومع اتفاقهم على هذا إلا أنَّهم قد اختلفوا فيما بينهم حول الخروج عليه - إن هو أبى الانعزال أو أن يعود إلى الحق - إلى رأيين:

أولًا: حق الخروج على الحاكم:

وأصحاب هذا الرأي يسمون بأهل السيف؛ فهم يرون ضرورة الخروج على الحاكم الظالم أو الفاسق[٢]، وتنحيته عن الحكم بالقوة. وهذا ما ذهب إليه ابنُ حزم وذكر أنَّ عليه أكثر أهل السنة وعلى رأسهم علي بن أبي طالب وكل من كان معه، وعائشة وطلحة والزبير وكل الذين معهم من الصحابة، والأئمة الثلاثة: أبو حنيفة ومالك والشافعي، وشريك وداود. وعدَّد كثيرًا غيرهم، وقال: فإنَّ كل من ذكرنا من قديم وحديث إمَّا ناطق بذلك في فتواه وإمَّا الفاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رآه منكرًا[٣].

واستدل على ذلك بأحاديث كثيرة، من ذلك قوله ﷺ: « لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنْ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ[٤] » وقوله ﷺ: « مَنْ قُتِلَ دُونَ مَظْلَمَةٍ، فَهُوَ شَهِيدٌ »[٥][٦].

ثانيًا: من يرون عدم مشروعية الخروج على الحاكم « أهل الصبر »:

وهذا ما عليه جمهور أهل السنة، ويرون وجوب الصبر على جور الإمام وظلمه

= النظريات السياسية، (ص ٣٣٩ - ٣٤٢).

(١) د. محمد ضياء الدين الريس: المرجع السابق، (ص ٣٣٩).

(٢) يحدد الماوردي الفسق بأمرين: أحدهما: ما تابع فيه الشهوة، والثاني: ما تعلق فيه بشبهة، فأمَّا الأول منهما فيتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكاب المحظورات، وإقدامه على المنكرات تحكيمًا للشهوة وانقيادًا للهوى، فهذا الفسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد. الأحكام السلطانية، (ص ١٥، ١٦).

(٣) الفصل في الملل والنحل، (٤/ ١٣٢).

(٤) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤/ ٤٦٨/ ح ٢١٦٩)، مسند أحمد (٥/ ٣٨٨/ ح ٢٣٣٤٩). من حديث حذيفة بن اليمان ﷺ.

(٥) مسند أحمد (١/ ٣٠٥/ ح ٢٧٨٠)، الطبراني في الكبير (٧/ ٨٦/ ح ٦٤٥٤).

(٦) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، مرجع سابق، (٤/ ١٣٣).

مستدلين على ذلك بالقرآن الكريم والسنَّة المطهرة والسوابق التاريخية للأمة.

فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء: ٥٩]. ومن السنَّة ما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ: « مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً »(١).

– وما رواه ابن عمر ﷺ أن النبي ﷺ قال في خطبة الوداع: « لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا: يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ »(٢).

– وكذلك ما رواه عبادة بن الصامت قال: دعانا النبي ﷺ فَبَايَعْنَاهُ فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ. قَالَ: « إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ »(٣).

ومن السوابق التاريخية(٤):

– اعتزال غير قليل من الصحابة الفتنة والحروب التي كانت بين الإمام علي ومعاوية – رضي اللَّه عنهما –.

– الأحداث والكوارث التي حلت بالمسلمين نتيجة خروج سيدنا الحسين بن علي على يزيد بن معاوية الخليفة الأموي وخروج عبد اللَّه بن الزبير عليه أيضًا من بعده.

– مسلك كبار الصحابة كسعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبد اللَّه بن عمر ومحمد بن سلمة – رضي اللَّه عنهم – حينما قبلوا سلطة أمراء الجور من بني أمية.

لذلك فإنَّ أصحاب هذا الرأي(٥) يقولون: بأنَّ السيف باطل، ولو قتلت الرجال، وسبيت الذرية، وأنَّ الإمام قد يكون عادلًا وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقًا، وأنَّ الأمر بالمعروف لا يكون باليد ولا بسل السيف أصلًا وإنَّما يكون بالنُّصح

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: « سترون بعدي أمورا تنكرونها » (٦/ ٢٥٨٨/ ح ٦٦٤٦)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (٣/ ١٤٧٧/ ح ١٨٤٩).

(٢) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب حجة الوداع (٤/ ١٩٥٨/ ح ٤١٤١)، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان قول النبي ﷺ : « لا ترجعوا بعدي كفارًا » (١/ ٨١/ ح ٦٥).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: « سترون بعدي أمورا تنكرونها » (٦/ ٢٥٨٨/ ح ٦٦٤٧)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية (٣/ ١٤٦٩/ ح ١٧٠٩).

(٤) د. عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر العربي، (١٩٨٣م)، (ص ١٣٥).

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ص ٤٥١، ٤٥٢).

والتوجيه والصبر، وهذا هو قول قدماء الصحابة ومن بعدهم وقول أحمد بن حنبل. وقد اقتدى أهل السنَّة في هذا بسيدنا عثمان بن عفان وبمن رأى القعود من الصحابة[١].

وبينما هذان الاتجاهان في تناقدهما، طلع علينا رأي وسط، أكثر واقعية وأقرب إلى المنطق وهو جامع لكلا الرأيين، وهو جواز الخروج على الحاكم في حالة جوره وفسقه، في حالة أمن الفتنة، فإن خيف الفتنة أو هلاك يحيق بالأمة فلا يجوز الخروج عليه. « فمتى كان السعي في عزله - الإمام - مفسدة أعظم من مفسدة بقائه، لم يجز الإتيان بأعظم الفسادين لدفع أدناهما »[٢].

فيرى كثير من الفقهاء - وعلى رأسهم مالك - أنَّ الحاكم الظالم لا يصح الخروج عليه بفتنة ولكن يسعى في تغييره، والأمَّة كلها تكون آثمة إن لم تسع في تغييره من غير فتنة، ولا انتفاض.. لأنَّه في ضجة الفتنة لا يسمع قول الحق، ويكون الشح المطاع والهوى المتَّبع، ويوضع السيف في موضع البرء وموضع السقم[٣].

وهذا الرأي أقرب إلى روح الشريعة الإسلامية، ومع هذا ففي حالة بقاء الحاكم الظالم أو الفاسق في حكمه عند عدم المقدرة على إزالته من غير فتنة، فإنَّ هذا البقاء عليه من نوع تحين الفرص لإزالته وعزله، لا من نوع الاعتراف بولايته والإذعان لأمره[٤].

المطلب الخامس

موقف جمهور المسلمين من الفرَق الإسلامية

ينظر جمهور المسلمين إلى الفرق نظرة العالم بضرورة الاختلاف، الموقن بجواز التفرُّق؛ لذا فإنَّه يتعامل مع الفرق كمسلمين، لا خارجين عن الإسلام، إلا من شذَّ عن مبادئ الإسلام الأساسية، وتجاوز الحد الذي يسمح به الدين، كأن ينكر معلومًا من الدين بالضرورة.

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، (٤/ ١٣٢). (٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، (٣/ ٣٩١).

(٣) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (ص ٤٠٦).

(٤) لمزيد من التفاصيل حول رأي أهل السنة في الخروج على الحاكم وأسباب عزله يراجع: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، (ص ٣٣٧ - ٣٦٤)، د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة ليون، بفرنسا تمام (١٩٢٦م)، منشورة، ترجمة: د. نادية السنهوري، د. توفيق الشاوي، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٣م)، (ص ١٩٩ - ٢٠٦)، د. عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة، مرجع سابق، (ص ٢٥٠ - ٢٦٠)، د. أحمد جلال: حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، (ص ٢٣٧ - ٢٤١).

أما الفرق التي اختلفت في فروع الدين، كالاختلاف حول الإمامة وغيرها – وأكثر الفرق قد قامت على هذا –؛ فإن هذا الاختلاف يسعه الإسلام ولا يرفضه، فهو اختلاف أشد ما يقال عنه: إنَّه سوء فهم وتقدير للأمور التي لم ينص عليها الإسلام صراحة.

يقول الإمام الغزالي ملخصًا موقف أهل السنة (جمهور المسلمين) من الفرق: « اعلم أنَّ للفرق في هذا مبالغات وتعصبات، فربَّما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعزي إليها.. والفرق كلها يصدقون، ولا يجوزون الكذب على رسول اللَّه ﷺ لمصلحة أو غير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب، بالتأويل... والمخطئون في التأويل أمرهم محل الاجتهاد (أي أن تأويلهم الخاطئ هو اجتهاد خاطئ).

والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه: الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلًا، فإنَّ استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول: لا إله إلا اللَّه محمد رسول اللَّه: خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم.. وهذه الفرق منقسمون إلى مسرفين وغلاة، وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم...

والتكفير يثير الفتن والأحقاد، وأكثر الخائضين فيه إنَّما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين، ودليل المنع من تكفيرهم: أنَّ الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول، وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلًا، لم يثبت لنا أنَّ الخطأ في التأويل موجب للتكفير، فلا بد من دليل عليه، وثبت أنَّ العصمة مستفادة من قول: لا إله إلا اللَّه قطعًا، فلا يدفع ذلك بقاطع[1]...

والوصيَّة: أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك، ما داموا قائلين لا إله إلا اللَّه محمد رسول اللَّه، غير مناقضين لها، والمناقضة: تجويزهم الكذب على رسول اللَّه ﷺ، بعذر أو غير عذر، فإنَّ التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه.

وأما القانون: فهو أن تعلم أنَّ النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان باللَّه، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداه فروع، واعلم أنَّه لا تكفير في الفروع أصلًا، إلَّا في مسألة واحدة، وهي أن ينكر أصلًا دينيًّا، علم من الرسول ﷺ بالتواتر. لكن في بعضها تخطئة، كما في الفقهيات، وفي بعضها تبديع، كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة. واعلم أنَّ الخطأ في أصل

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، (ص ٢٤٦ – ٢٥١).

الإمامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها؛ لا يوجب شيء منه تكفيرًا... والمبادرة إلى التكفير إنَّما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل »[١].

فاختلافات الفرق المصدقة بما جاء به الرسول ﷺ - عند الغزالي وجمهور المسلمين - هي اختلافات في الفروع، وليست في أصول الاعتقاد، وأغلب هذه الاختلافات راجعة إلى التأويل، والتأويل - حتى لو كان فاسدًا - لا يدخل في التكذيب والجحود والإنكار... فمعايير الاختلاف في الفروع هي « الخطأ » و « الصواب » و « البدعة » و « السنة » وليس « الكفر » و « الإيمان »[٢].

لهذا وجدنا علماء السنة يترجمون لهذه الفرق تحت مسمى الفرق الإسلامية[٣] حتى إنَّ الإمام الأشعري قد جعل عنوان كتابه ـ الذي أرخ فيه للمقالات - « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » ومعنى ذلك أنَّ علماء الإسلام قد جعلوا تعداد الفرق وتنوعها واختلافها قائمًا في إطار الإسلام وأمته الواحدة... فهو اختلاف تنوع، يعكس فطرة الإنسان في الاختلاف[٤].

وأكثر من هذا نجد أنَّ أهل السنة قد أخذوا بعض دينهم عن علماء هذه الفرق ورووا عنهم أحاديث النبي ﷺ ما داموا موثقين مؤمونين، ولم يمنعهم من ذلك انتماؤهم إلى الفرق المخالفة. فنراهم يأخذون عن الخوارج[٥] والشيعة[٦]

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: محمود بيجو، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر اللبناني، (١٩٩٣م)، (ص ٦١، ٦٢)، (ص ٦٦٦).

(٢) د. محمد عمارة: الإسلام والتعددية، مرجع سابق، (ص ١٤٨).

(٣) فالإمام الشهرستاني مثلًا - وهو أشهر مؤرخي الفرق - قد أدرج جميع هذه الفرق تحت باب « المسلمون » وإن كان بعضها بالفعل خرج عن الإسلام، وقد نبه الشهرستاني على هذا، يراجع: الملل والنحل، (١/ ٣٩ - ١٩٧).

(٤) د. محمد عمارة: الإسلام والتعددية، مرجع سابق، (ص ١٤٧).

(٥) فقد خرج لهم البخاري ومسلم وغيرهما، وقال عنهم أبو داود: ليس في أهل الأهواء أصح حديثًا من الخوارج ثم ذكر عمران بن حطان وغيره، وعمران هذا خرَّج له البخاري وأبو داود والنسائي وذكره ابن حبان في الثقات، وقال عنه قتادة: كان لا يتهم في الحديث، ومن الخوارج: أبو حسان الأعرج وقد خرج له الإمام مسلم في صحيحه، وقال عنه العجلي: مصري تابعي ثقة، ويقال: إنَّه كان يرى رأي الخوارج، وقال ابن سعد: كان ثقة إن شاء اللّـه. يراجع: ابن حجر: تهذيب التهذيب، الطبعة الأولى، دار الفكر، (١٩٨٤م)، (٨/ ١١٣)، (١٢/ ٦٣).

(٦) قد روى الأئمة كثيرًا عن الشيعة ووثقوا أحاديثهم، حتى وإن غلوا في التشيع، كما يذكر الدارقطني في ترجمة الحارث بن حصيرة الأزدي قال: شيخ للشيعة يغلو في التشيع، وقال أبو داود: شيعي صدوق، وقال النسائي: ثقة. تهذيب التهذيب، (٢/ ١٢١) وفي ترجمة سعيد بن خثيم وهو شيعي، قال أبو زرعة: لا بأس به، ووثقه ابن معين، وذكره ابن حبان في الثقات. تهذيب التهذيب، (٤/ ٢٠).

والمرجئة[١] والمعتزلة[٢] وغيرهم من الفرق الإسلامية[٣].

موقف الدولة الإسلامية من الفرق:

فالدولة الإسلامية - مع تتابع خلفائها - قد وقفت منهم موقف المسالم، ما داموا مسالمين، وانتهجت فيهم نهج أمير المؤمنين علي ﷺ في موقفه من الخوارج وقد قال لهم: « أما إنَّ لكم عندنا ثلاثًا ما صحبتمونا: لا نمنعكم مساجد اللَّه أن تذكروا فيها اسمه، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، وألا نبدأكم بالقتال حتى تبدؤونا »[٤].

وقد ثبت الخلفاء من بعده على هذا المبدأ - مبدأ المعاملة بالمثل - لا يتجاوزون ذلك إلى التعدي عليهم أو التعدي على حقوقهم كما ورد أنَّ عدي بن أرطأة كتب إلى عمر بن عبد العزيز: إنَّ الخوارج يسبُّونك، فكتب إليه: إن سبُّوني فسبهم، أو اعف عنهم، وأن شهروا السلاح فاشهر عليهم، وإن ضربوا فاضرب[٥].

لهذا رأى الإمام الماوردي في أحكامه السلطانية أنَّه: « إذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأي الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه، فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام، ولا يتحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفرادًا متفرقين تنالهم القدرة، وتمتد إليهم يد الإمام، تُركوا ولم يُحارَبوا، وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب عليهم من الحقوق والحدود »[٦].

ولم تكتف الدولة الإسلامية برفع اليد عنهم وتركهم وما يرتأون، وإنَّما أخذت تواجه الفكر بالفكر، والقلم بالقلم، واللسان باللسان، فمن أول يوم خرجت فيه الفرق الإسلامية في عهد علي ﷺ أخذ يناظرهم، وأرسل إليهم عبد اللَّه بن عباس ليناظرهم في أفكارهم

---

(١) فمنهم حمَّاد بن أبي سليمان، وقد روى له البخاري في الأدب المفرد ومسلم في صحيحه وغيرهم من الأئمة، قال عنه شعبة: كان صدوق اللسان، وقال ابن معين: حماد ثقة، وقال النسائي: ثقة إلا أنه مرجيء، ومنهم شعيب بن إسحاق الدمشقي، روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة، قال عنه الإمام أحمد: ما أصح حديثه وأوثقه، وقال أبو داود: ثقة وهو مرجيء. تهذيب التهذيب، (٣/ ١٤، ١٥)، (٤/ ٣٠٤).

(٢) منهم سهل بن الصلت العيشي، قال الإمام أحمد: لم يكن به بأس، وقال البخاري ومسلم: كان ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات. تهذيب التهذيب، (٤/ ٢٢٤).

(٣) والخلاصة ما ذكره الجنيد في ترجمة سعيد بن خثيم، أن ابن معين قال عنه: ليس به بأس ثقة، فقيل له: شيعي؟! فقال: شيعي ثقة وقدري ثقة!! تهذيب التهذيب، (٤/ ٢٠).

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٢٨٢).

(٥) ابن قدامة المقدسي: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، (١٤٠٥هـ، ١٠/ ٥٥).

(٦) الأحكام السلطانية، (ص ٧٩)، وفي نفس هذا المعني يراجع: ابن قدامة المقدسي: المغني، (١٠/ ٥٥).

حتى رجع منهم أكثرهم وبقي من تشبث منهم بفكره[١].

وكذلك فعل عمر بن عبد العزيز، فقد ناظر الخوارج بنفسه، وكذلك ناظر غيلان القدري في القدر حتى قال غيلان: كنت أعمى فبصَّرتني، وأصم فأسمعتني، وضالًا فهديتني، وأعلن توبته ورجوعه إلى الحق[٢].

فالخلاصة: أنَّ الدولة الإسلامية قد أقرت وجود الأحزاب السياسية في صورة الفرق الإسلامية، ولم تتخذ منها موقف العداء، أو الاستئصال أو الاضطهاد بل دافعت عن حقوقهم كمواطنين، لهم ما لبقية المسلمين وعليهم ما عليهم، ولم تفرض آراءها ومذهبها وإن كانت هذه الآراء هي آراء جمهور المسلمين وسوادهم الأعظم، وإنَّما تركت حرية الفكر، وأتاحت حق الاختلاف، ومنحت حق المعارضة والتحزب السياسي والديني.

أما ما حدث من الاقتتال الداخلي فما كان إلا فتنة التبس فيها الحق بغيره، كلٌّ يرى الحق من جانبه، ويتأوله لصالح موقفه، ولم يخرج أحد الفريقين صاحبه من الدين، ولم يذمه على خروجه عليه. كما رد عليّ ﷺ على شبهة الخوارج عندما زعموا تكفير معاوية وأصحابه لخروجهم على الإمام الذي بايعوه. فقال: « إنا واللَّه ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء - يعني الخوارج - من التكفير والافتراق في الدين، وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة وإنهم لإخواننا في الدين، قبلتنا واحدة، ورأينا أننا على الحق دونهم »[٣]. وكان إذا سأل عن مآل القتلى قال: « إني لأرجو ألا يقتل أحد نقى قلبه، منا أو منهم، إلا أدخله اللَّه الجنة »[٤].

وإذا كان هذا هو منهج أهل السنة - جمهور المسلمين - في التعامل مع الفرق والأحزاب الأخرى، وهو دال على سعة صدرهم، وعمق فقههم، وإيمانهم بضرورة الاختلاف وأنه سنة كونية لا مناص منها؛ فإن هذا المنهج يجب أن يكون هو الدليل المرشد لهذا العصر الذي كثر فيه الشقاق والنزاع والطعن في الآخر لمجرد خلافه في الفروع فضلًا عن الأصول.

---

(١) يراجع: ابن كثير: البداية والنهاية، (٧/ ٣٠٩، ٣١١).

(٢) ابن بطة العكبري: الإبانة عن شريعة الفرق الناجية، تحقيق: د. عثمان عبد اللَّه الأثيوبي، الطبعة الثانية، الرياض، دار الراية، (١٤١٨هـ)، (٢/ ٢٣٦).

(٣) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود محمد الخضيري، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، (١٩٤٧م)، (ص ٢٣٧، ٢٣٨).

(٤) الباقلاني: المرجع السابق، (ص ٢٣٧).



خاتمة الباب الثالث

في هذا الباب استعرض الباحث التجربة الحزبية في النظام السياسي الإسلامي من خلال فصلين:

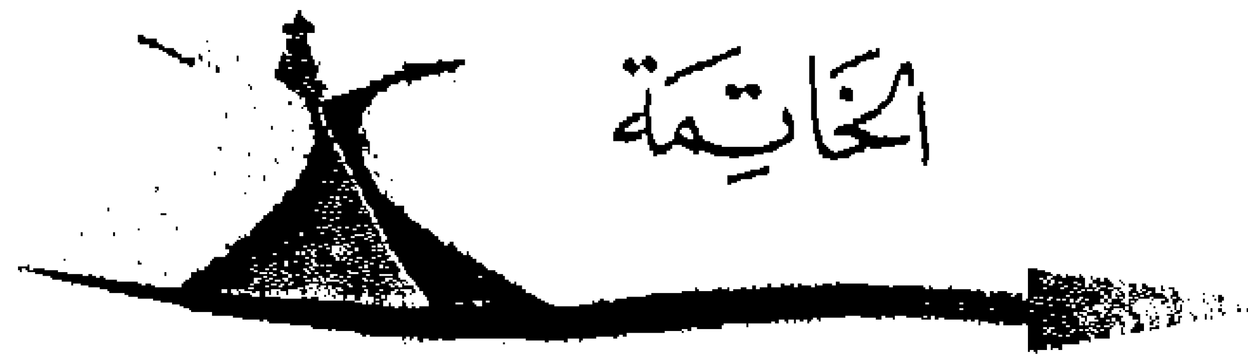
الفصل الأول: وتم التعرض من خلاله للاتجاه الحزبي في النظام السياسي وتطوره، وقد شمل هذا الفصل الحديث عن جذور الأحزاب السياسية، مستعرضًا فترة ما قبل الإسلام، وقد توصل خلال هذا العرض أن العرب قبل الإسلام وإن عقدوا تحالفات فيما بينهم إلا أنهم لم يعرفوا الأحزاب ولم يمارسوا الحزبية، وإن كانت الطبيعة العربية قابلة للتحزبات السياسية ولكن عدم وجود نظام سياسي لهم قد منعهم من هذا.

هذا بالنسبة للعرب قبل الإسلام، أما بالنسبة للتحزبات في الإسلام فقد دار الخلاف حول تحديد نشأتها في الإسلام. والرأي الذي توصل إليه الباحث أن الأحزاب لم تتواجد إلا في نهاية عصر علي بن أبي طالب ﷺ بعد ارتضائه بالتحكيم فقد انقسم الرأي عندها وتحزب الناس إلى ثلاث فرق هي: فرقة ناصرته، وفرقتين كانوا عليه.

وقد أتى الفصل الثاني: ليتعرض لهذه الفرق والفرق السياسية الأخرى وتطورها، واستعرض فرقة الخوارج، وفرقة الشيعة، وفرقة المعتزلة، والمرجئة.

وأخيرًا: تعرض لأهل السنة والجماعة وآرائهم السياسية وموقفهم من بقية الفرق الأخرى.

* * *



في خاتمة هذا البحث وبعد الحديث عن قضية التعددية الحزبية وتأصيلها من ناحية المفاهيم والمصطلحات كما في الباب الأول، وتأصيلها الشرعي كما في الباب الثاني، وتأصيلها التاريخي كما في الباب الثالث؛ نصل إلى نهاية هذه الدراسة لنستخلص منها هذه النتائج:

١ - التعددية كمفهوم عام يختلف عن التعددية كمصطلح خاص له دلالاته المتعلقة به؛ فالتعددية كمفهوم تُرادِف التنوع والتباين والاختلاف، أما التعددية كمصطلح فإنها تعني منهجية التعامل مع ظاهرة التباين والتنوع في حياة الناس.

٢ - يعتبر مصطلح التعددية من المصطلحات الحديثة التي لم يتداولها علماء المسلمين قديمًا وإنما هو من نتاج الغرب في العصر الحديث، ومع ذلك فإن المسلمين قد فاقوا الغرب في معالجة التباين والتنوع والاختلاف داخل المجتمعات الإسلامية، وقد سبقوه في وضع هذه المنهجية نظريًّا وعمليًّا. كما أن أصل فكرة التعددية في الإسلام نابعة أساسًا من مصادر الإسلام الأصلية: القرآن والسنة، فالتعددية في الإسلام منبعها الوحي بخلاف الغرب فتعدديته منبعها التجربة والعقل البشري.

٣ - أن التعددية لها عدة مجالات، أبرزها:

أولًا: تعددية الحقيقة والقيم، وتعني أن الحق يتعدد ويختلف باختلاف رؤية كل إنسان، ولا مجال للقول بحقيقة واحدة حتى ولو تناقضت الحقائق، فإنها كلها تبقى حقائق. أما تعددية القيم فإنها تعني أن الإنسان معيار القيم ومعيار الفضائل؛ فما يراه إنسان خيرًا وفضيلة. قد يراه الآخر شرًّا ورذيلة ومع ذلك كلاهما مصيب. وهذا النوع من مجالات التعددية يرفضه الإسلام ولا يرضاه.

ثانيًا: التعددية الدينية، وتعني الاعتراف بالآخر المخالف في الدين والتعايش السلمي معه، وهذا النوع من أنواع التعددية قد وصل الإسلام في إقراره إلى مدى ندر أن يصل إليه تشريع، وطبقه المسلمون إلى مدى ندر أن يصل إليه أتباع دين آخر سماوي أو وضعي.

ثالثًا: التعددية السياسية، وتعني حق المنافسة في سبيل الفوز بسلطة الحكم في الدولة، سواء كان عن طريق أفراد أم جماعات وأحزاب. وهذا النوع من أنواع التعددية

يقره الإسلام ولا يقف حائلًا دونه.

رابعًا: التعددية الاجتماعية والثقافية، وقد فاق الإسلام كل الشرائع السماوية والأرضية في تقرير هذا المجال، ولم يوجد في تاريخ المسلمين في جميع مراحله أي تعصب أو اختلاف بهذا المجال.

٤ - يرتكز مبدأ التعددية في الإسلام على ركيزتين أساسيتين قد أقرهما الإسلام هما: ضرورة الاختلاف بين البشر كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [هود : ١١٨، ١١٩]. وحق حرية الرأي وإعلانه والدعوة إليه، سواء كان في الأمور العامة أم كان في الأمور الدينية، ما دام الإنسان مؤهلًا لذلك.

٥ - أن أصل كلمة حزب في اللغة هي الطائفة من كل شيء، أما غالب استعمالها: إنما تطلق على طائفة أو جماعة مخصوصة من الناس تتحزب لأي أمر ولا تحمل في ذاتها خيرًا ولا شرًّا، مدحًا أو ذمًّا وإنما الحكم عليها متوقف على الأمر المتحزب له. وقد ذكرت كلمة الحزب في القرآن والسنة مرات بدلالة المدح وأخرى بدلالة الذم.

٦ - اختلف المفكرون في تعريف الحزب السياسي، والتعريف الذي توصل إليه الباحث أنه: عبارة عن مجموعة من الأفراد يجمعهم تنظيم دائم، وله برامج محددة، يسعى للوصول إلى السلطة، أو التأثير الفاعل فيها، من أجل تنفيذ برامجه وأفكاره، وذلك من خلال المساندة الشعبية.

٧ - أن الأحزاب لها سلبياتها وأضرارها على الأمة، ولها أيضًا إيجابياتها وفوائدها. والمرجو من الأحزاب الإسلامية أن تجتنب سلبيات الحزبية وتستمسك بإيجابياتها، وأن تتجاوز مسألة الصراع السياسي لتقوم بدورها في تربية الأفراد وتثقيفهم سياسيًّا وإقامة التوازن السياسي في المجتمع.

٨ - أن الإسلام دين شامل لكل ميادين الحياة، وأن الدولة في الإسلام جزء لا يتجزأ منه، وأن أول تطبيق للدولة في الإسلام كان في زمن النبي ﷺ وعلى عينه ومن بعده خلفاؤه الراشدون. وتقوم الدولة في الإسلام على مبادئ سياسية وقيم عليا نابعة من أصول الشريعة الإسلامية ومصادرها.

٩ - اتجه فقهاء الإسلام المعاصرون حول قضية التعددية إلى ثلاثة اتجاهات:

الأول: اتجاه يذهب إلى منع الأحزاب السياسية بإطلاق.

الثاني: يذهب إلى قبول الأحزاب السياسية بإطلاق.

الثالث: يذهب إلى قبول التعددية الحزبية في إطار الأصول الشرعية، وهو في نظر الباحث هو الاتجاه الأقرب إلى الحق وإلى روح الشريعة الإسلامية.

١٠ - للأحزاب السياسية ضوابط لا بد أن تنضبط بها حتى لا تخرج عن الدائرة الإسلامية، وهي ضوابط مستقاة من روح التشريع الإسلامي.

١١ - جواز إقامة أحزاب غير إسلامية في الدولة الإسلامية لكن بشرط احترامها للدستور الإسلامي الحاكم، ومع ذلك فلا يجوز للدولة الإسلامية أن تدعم هذه الأحزاب ماديًّا أو معنويًّا وإنما تكتفي فقط بإقامة الحرية لكي تمارس الحياة السياسية وتعلن عن آرائها السياسية ولا تتجاوزها إلى المساس بالفضائل الشرعية.

١٢ - جواز إقامة تحالفات أو تعاون سياسي مع أحزاب غير إسلامية عند الحاجة الداعية إلى ذلك وفق شروط وضوابط معينة.

١٣ - التاريخ في الإسلام قد عرف التحزبات بجميع أشكالها؛ العقدية والفقهية والسياسية والفكرية، سواء كانت هذه التحزبات على هيئة فرق أو مذاهب أو مدارس وربما بلغت بعض الفرق من النضوج التنظيمي ما يجعلها أشبه بالأحزاب اليوم وربما فاقتها، أو على الأقل كانت أساسًا وقاعدة لفكرتها.

١٤ - هناك خلاف حول تحديد نشأة الحزبية السياسية في الإسلام، لكن الرأي الذي يرجحه الباحث ويذهب إليه أن الأحزاب والفرق في الإسلام لم تنشأ إلا في نهاية عصر علي ﷺ ولم تبرز على الساحة إلا بعد مقتله.

١٥ - أن الدولة الإسلامية قد اتسعت لكل الفرق والتحزبات، وكان منهجها مع هذه الفرق هو التغاضي عنهم وإتاحة الحرية الكاملة لهم، ما لم يشهروا السيف، أو يضروا بالمسلمين.

التوصيات وما يترتب على النتائج:

أوصي العلماء والكتاب والباحثين والساسة وكل من يهمه شأن الأمة:

١ - بالنظر في حال الأمة الآن، وأن يُعْمِل كل إنسانٍ فكره على قدر مجهوده وطاقته في كيفية خلاصها ، وليعلم كل إنسان أنه مسئولٌ عن هذا الواقع الذي نعيشه من اختلاف

وتشتت وعدم جمع الكلمة.

وعلى العلماء - بصفة خاصة - أن يبذلوا جهودهم في تشخيص داء الأمة، ووصف الدواء النافع لها، والإلحاح على ذلك حتى تصل الأمة جميعها إلى بر الأمان.

٢ - عدم الانغلاق على أنفسنا، فليس ثمة مانع إلى النظر في تجارب الطرف الآخر والتعلم منه حتى ولو كان مشركا فـ « الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا »؛ ولذا فإن من المفيد أن يتطوع بعض العلماء بدراسة تجارب الآخرين دراسة فاحصة، مبنية على فقه بالدين وفقه بالواقع، حتى يستفيد منها المسلمون، لا سيما مع السبق الحضاري الذي يشهده الغرب الآن.

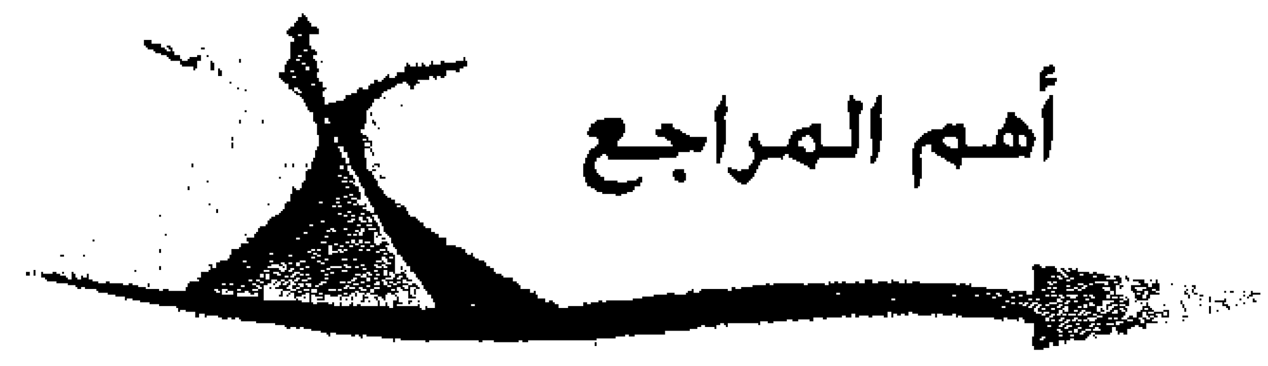
٣ - يجب على علماء المسلمين البحث والكتابة في مثل هذه المواضيع « التعددية الحزبية » وتأصيلها الشرعي حتى تقوم الأحزاب على المنهاج الإسلامي لا تخالفه أو تنأى عنه.

٤ - ويقع على العلماء عبء آخر وهو: توعية الناس بمبدأ حرية الرأي، وفوائدها، وتعريف كل إنسان بحقوقه وواجباته، خصوصًا في المجال السياسي، وكذلك مبدأ حق الاختلاف وضرورته؛ وهذا الدور نفسه يقع على الأسرة؛ فيجب أن تربي أبناءها على هذا المبدأ، وكذلك المدرسة، والدور الأكبر يقع على الإعلام ووسائل الاتصال، التي يجب عليها أن: تبث وعي الحرية وآداب الاختلاف في أذهان الناس.

وفي الختام أسأل اللَّه العظيم رب العرش العظيم أن يتقبل مني هذا العمل، وأن يعظم لي به الأجر والمثوبة، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين.

كما أسأل اللَّه تعالى أن يحفظ الأزهر الشريف، من كيد الكائدين، وتربص المتربصين ليظل طودًا شامخًا، ومنارًا عاليًا، وأن يبارك في علمائه المخلصين، وفي طلابه الدارسين، إنه سميع قريب، وآخر دعوانا أن الحمد للَّه رب العالمين، وصلى اللَّه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

* * *



- القرآن الكريم.

١ - ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم: مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، تحقيق: سعد اللحام، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر (١٩٨٩م).

٢ - ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري: الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٨٧م).

٣ - ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: منهاج السنة، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، مؤسسة قرطبة، (١٤٠٦هـ).

٤ - ــــــ: الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، جامعة الإمام محمد بن سعود.

٥ - ــــــ: بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق: فيحان بن شالي المطيري، دمنهور - مصر، مكتبة لبنة، الطبعة الثانية، (١٩٩٦م).

٦ - ــــــ: مجموعة الرسائل والمسائل، علق عليه: السيد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.

٧ - ــــــ:مجموعة الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار، أنور الباز، الطبعة الثالثة، المنصورة، دار الوفاء، (٢٠٠٥م).

٨ - ــــــ: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، طباعة وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية (١٤١٨هـ).

٩ - ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد: مناقب أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب، الإسكندرية، دار ابن خلدون.

١٠ - ــــــ: تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٨٥م).

١١ - ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي: فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، (١٣٧٩هـ).

١٢ – ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد: الفصل في الملل والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي.

١٣ – ـــــــ: المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشقي، الطبعة الأولى، إدارة الطباعة المنيرية، (١٣٥٢هـ).

١٤ – ـــــــ: جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الخامسة، دار المعارف.

١٥ – ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد: تاريخ ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٦ – ـــــــ: مقدمة ابن خلدون، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الفجر للتراث، (٢٠٠٤م).

١٧ – ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع: الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، (١٩٦٨م).

١٨ – ابن سيد الناس، محمد بن عبد اللّٰه بن يحيى: عيون الأثر، بيروت، مؤسسة عز الدين، (١٩٨٦م).

١٩ – ابن شبة النميري: تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، إيران، دار الفكر، (١٤١٠هـ).

٢٠ – ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد اللّٰه: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق:أبي الأشبال الزهري، الطبعة الأولى، الرياض، دار ابن الجوزي، (١٩٩٤م).

٢١ – ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: العقد الفريد، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، بيروت، دار الكتب العلمية (١٩٩٧م).

٢٢ – ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة الأولى بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٩٣م).

٢٣ – ابن العربي، محمد بن عبد اللّٰه بن محمد الإشبيلي: العواصم من القواصم، الطبعة الأولى، الرياض، وزارة الشئون الإسلامية، (١٤١٩هـ).

٢٤ – ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن فارِس: مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر.

٢٥ - ابن قتيبة الدينوري، أبي محمد عبد الله بن مسلم: الإمامة والسياسة، تحقيق: محمد محمود الرافعي، القاهرة، مطبعة النيل، (١٩٠٤م).

٢٦ - ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد: روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الرياض، جامعة الإمام محمد بن مسعود (١٣٩٩هـ).

٢٧ - ابن القيم، محمد بن أبي بكر: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، (١٩٨٦م).

٢٨ - ــــــــ: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة المدني.

٢٩ - ــــــــ: أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف البكري، شاكر العاروري، الطبعة الأولى، الدمام، رمادي للنشر، بيروت، دار ابن حزم، (١٩٩٧م).

٣٠ - ابن كثير، إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، تحقيق علي مشيري، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي (١٩٨٨م).

٣١ - ــــــــ: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت، دار المعرفة.

٣٢ - ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد: سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت دار الفكر.

٣٣ - ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر.

٣٤ - أبو أحمد محمد بلقراد: مفهوم الحزبية السياسية وحكمها في الإسلام، الطبعة الأولى، المنصورة، دار الكلمة، (٢٠٠٧م).

٣٥ - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلمرت ريتر، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث.

٣٦ - أبو الحسن الندوي: السيرة النبوية، لبنان، المطبعة العصرية للطباعة والنشر.

٣٧ - أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف: تفسير البحر المحيط، دار الفكر.

٣٨ - أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس البغدادي: الإمتاع والمؤانسة، الطبعة الأولى، بيروت، المكتبة العربية.

٣٩ - أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني: سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

٤٠ - أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء: الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢٠٠٥م).

٤١ - إبراهيم درويش: علم السياسة، القاهرة، دار النهضة العربية، (١٩٧٥م).

٤٢ - إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية، تاريخ وعقائد، باكستان، إدارة ترجمان السنة، (١٩٨٧م).

٤٣ - أحمد بن حنبل: مسند أحمد بن حنبل، القاهرة، مؤسسة قرطبة، مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط.

٤٤ - أحمد جلال: حرية الرأي في الميدان السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، المنصورة، دار الوفاء، (١٩٨٧م).

٤٥ - أحمد رشاد طاحون: حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، إيتراك للنشر والتوزيع، (١٩٩٨م).

٤٦ - أحمد الريسوني: التعدد التنظيمي، الطبعة الأولى، المنصورة، دار الكلمة، (٢٠٠٠م).

٤٧ - أحمد شوقي الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام، الطبعة الثانية، الكويت، دار القلم، (١٩٨٣م).

٤٨ - أحمد محمد مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، الطبعة الأولى، الرياض، مجلة البيان.

٤٩ - أسامة الغزالي حرب: الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، العدد (١١٧) سبتمبر (١٩٨٧م).

٥٠ - إسحاق بن راهويه: مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور البلوشي، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، مكتبة الإيمان، (١٤١٢هـ).

٥١ - أكرم ضياء العمري: عصر الخلافة الراشدة، الرياض، مكتبة العبيكان.

٥٢ - الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد: المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل.

٥٣ - الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود محمد الخضري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، (١٩٩٧م).

٥٤ - البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت، دار ابن كثير، (١٩٨٧م).

٥٥ - بسطامي محمد سعيد: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، مجلة البيان، لندن، المنتدى الإسلامي، العدد (٢١٦) شعبان، (١٤٢٦هـ).

٥٦ - بطرس بطرس غالي، محمود خيري عيسي: المدخل في علم السياسة، الطبعة السادسة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٨٢م).

٥٧ - البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، (١٩٩٤م).

٥٨ - ـــــــ: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأوقاف الجديدة، (١٤٠١هـ).

٥٩ - الترمذي، أبو عيسي محمد بن عيسى: الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٦٠ - تقي الدين النبهاني: مفاهيم حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير، (١٩٩٥م).

٦١ - توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (١٩٧٠م).

٦٢ - ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية.

٦٣ - جابر قميحة، المعارضة في الإسلام، بين النظرية والتطبيق، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الجلاء، (١٩٨٨م).

٦٤ - الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، القاهرة، دار الريان للتراث.

٦٥ - الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٩٩٢م).

٦٦ – جعفر السبحاني: التعددية الدينية نقد وتحليل »، مجلة التوحيد، إيران، خريف (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٦٧ – جعفر عبد السلام: الإسلام وحقوق الإنسان، الطبعة الأولى، القاهرة، دار محسن، (٢٠٠٢م).

٦٨ – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (١٩٨٢م).

٦٩ – جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت، (١٩٩٣م).

٧٠ – الجياني، محمد بن عبد الملك الطائي: الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، تحقيق: محمد حسن عواد، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل، (١٤١١).

٧١ – الحاكم النيسابوري، أبو عبد اللَّه محمد بن عبد اللَّه: المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٩٠م).

٧٢ – حسام الألوسي: التطور والنسبية في الأخلاق، الطبعة الأولى، بيروت، دار الطليعة، (١٩٨٤م).

٧٣ – حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، دار الجيل، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (١٩٩٦م).

٧٤ – الخازن، علي بن محمد الشيحي: تفسير الخازن، بيروت، دار الفكر، (١٩٧٩م).

٧٥ – خالد الجريش: العصبية القبلية من المنظور الإسلامي، الرياض، مؤسسة الجريش.

٧٦ – خالد محمد حسن ربيع: التعددية الحزبية في مصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الحقوق، جامعة حلوان، (٢٠٠٧م).

٧٧ – خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، الطبعة الثانية عشرة، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٧٤م).

٧٨ – ـــــــ: الدولة في الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار ثابت، (١٩٨١م).

٧٩ – خليفة بن خياط: تاريخ خليفة، بيروت، دار الفكر، (١٩٩٣م).

٨٠ – خليل عبد الكريم: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، الطبعة الأولى، القاهرة، سينا للنشر، (١٩٩٥م).

٨١ – دندل جبر: التعددية السياسة وتداول السلطة في السياسة الشرعية، الطبعة الأولى، الأردن، دار عمار، (٢٠٠٦م).

٨٢ – الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٩٥م).

٨٣ – الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن: مفاتيح الغيب، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢٠٠٠م).

٨٤ – راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٩٣م).

٨٥ – الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن مفضل: مفردات ألفاظ القرآن، دمشق، دار القلم.

٨٦ – رمزي الشاعر: النظرية العامة للقانون الدستوري، دار النهضة العربية، (١٩٨٣م).

٨٧ – الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرازق: تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٨٨ – الزركشي، محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢٠٠٠م).

٨٩ – الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل، تحقيق: عبد الرازق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٩٠ – سامي بن عبد العزيز الماجد: الحقيقة النسبية أفيون العقيدة، موقع.

٩١ – سامي خشبة: مصطلحات فكرية، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، (١٩٩٧م).

٩٢ – سعاد الشرقاوي: الأحزاب السياسية (أهميتها – نشأتها – نشاطها)، القاهرة، مركز البحوث البرلمانية، (٢٠٠٥م).

٩٣ – سعيد حوى: فصول في الإمرة والأمير، الطبعة الثانية، القاهرة، دار السلام، (١٩٨٣م).

٩٤ – سليمان الطماوي: النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٨٨م).

٩٥ - سيد قطب: في ظلال القرآن، الطبعة الثالثة عشرة، القاهرة، دار الشروق، (١٩٨٧م).

٩٦ - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال: الدر المنثور في تفسير كتاب اللَّه بالمأثور، تحقيق: عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، (٢٠٠٣م).

٩٧ - ــــــــــ: لباب النقول في أسباب النزول، تحقيق: أحمد عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية.

٩٨ - الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية.

٩٩ - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة (١٤٠٤هـ).

١٠٠ - الشيخ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية.

١٠١ - صباح مصطفى المصري: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، الإسكندرية، المكتب الجامعي، (٢٠٠٥م).

١٠٢ - صفي الرحمن المباركفوري: الرحيق المختوم، الطبعة السابعة عشرة، المنصورة، دار الوفاء، (٢٠٠٥م).

١٠٣ - صلاح إسماعيل: توضيح المفاهيم ضرورة معرفية، ضمن كتاب بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، الطبعة الأولى، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٨م).

١٠٤ - صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الإعلام الدولي، (١٩٩٢م).

١٠٥ - طارق فتح اللَّه خضر: دور الأحزاب السياسية في ظل النظام النيابي، القاهرة، دار نافع.

١٠٦ - الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، (١٩٨٤م).

١٠٧ - الطبراني: سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، (١٩٨٣م).

١٠٨ - الطبري، محمد بن جرير: تفسير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠٠م).

١٠٩ - طعيمة الجرف: نظرية الدولة، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، (١٩٦٤م).

١١٠ - طه جابر العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام، الطبعة الخامسة، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٢م).

١١١ - عارف تامر: الإمامة في الإسلام، الطبعة الأولى، بيروت، إدارة الأضواء (١٩٩٨م).

١١٢ - عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٨٣م).

١١٣ - عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية « دراسة مقارنة » القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٩٦م).

١١٤ - عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الطبعة الخامسة، الإسكندرية، منشأة المعارف.

١١٥ - ــــــــ: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، (٢٠٠٨م).

١١٦ - عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، ترجمة: نادية السنهوري، توفيق الشاوي، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، (١٩٩٣م).

١١٧ - عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي: تفسير السعدي، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠٠م).

١١٨ - عبد الرحمن خليفة: علم السياسة الإسلامي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، (١٩٩٠م).

١١٩ - عبد الرحمن عزام: الرسالة الخالدة، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، (١٩٦٤م).

١٢٠ - عبد العزيز التويجري: الحوار من أجل التعايش، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، (١٩٩٨م).

١٢١ – عبد العزيز الخياط: النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار السلام، (١٩٩٩م).

١٢٢ – عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، الطبعة الثانية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، (١٩٩٧م).

١٢٣ – عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، بغداد، مكتبة القدس، (١٩٨٣م).

١٢٤ – عبد اللطيف عبد القادر الحفظي: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، أسبابه ومظاهره، الطبعة الأولى، جدة، دار الأندلس، (٢٠٠٠م).

١٢٥ – عبد اللّٰه أحمد المعاصر: مجلة النبأ، ع (٧٤)، يناير/ كانون الثاني (٢٠٠٥م).

١٢٦ – عبد اللّٰه بن إبراهيم الطريقي: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الاسلامي، رسالة دكتوراه، منشورة، الطبعة الثانية، الرياض، مؤسسة الرسالة، (١٤١٤هـ).

١٢٧ – عبد اللّٰه بن عمر الدميجي: الإمامة العظمى عند أهل السنة، الرياض، دار طيبة.

١٢٨ – عبد المنعم الحفني: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والجماعات والمذاهب الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الرثاء، (١٩٩٣م).

١٢٩ – عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

١٣٠ – عثمان بن معلم محمود بن شيخ علي، وأحمد إمام: التحذير من التفرق والحزبية، مقديشيو، مركز أهل الحديث في الصومال.

١٣١ – عثمان محمد الخميس: حقبة من التاريخ، الطبعة الثالثة، الإسماعيلية، مكتبة الإمام البخاري، (٢٠٠٦م).

١٣٢ – علي أحمد السالوس: عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثنا عشرية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الاعتصام، (١٩٨٧م).

١٣٣ – علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، الطبعة الثالثة، المنصورة، دار الوفاء، (١٩٩٠م).

١٣٤ – علي عبد الواحد وافي: المساواة في الإسلام، القاهرة، دار نهضة مصر.

١٣٥ - غالب بن علي عواجي: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، الطبعة الرابعة، جدة، المكتبة العصرية الذهبية، (٢٠٠١م).

١٣٦ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي: القسطاس المستقيم، دمشق، المطبعة العلمية، (٩٩٣م).

١٣٧ - ــــــــ: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: موفق فوزي الجير، الطبعة الأولى، دمشق، دار الحكمة (١٩٩٤م).

١٣٨ - ــــــــ: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، مؤسسة، دار الكتب الثقافية.

١٣٩ - فاخر السلطان: التعددية في بحر وجودها وتعريفاتها، الحوار المتمدن، صحيفة إلكترونية، العدد (١٦٧٥). (٣ أغسطس ٢٠٠٦م) تصدر على الموقع http//www.abewar.org.

١٤٠ - ــــــــ: مناخ التعددية عبر التاريخ، جريدة إيلاف، إلكترونية، (١٨/ ٨/ ٢٠٠٦م) تصدر على موقع http;//www.elaph.com.

١٤١ - فاطمة جمعة: الاتجاهات الحزبية في الإسلام منذ عهد الرسول ﷺ حتى عصر بني أمية، بيروت، دار الفكر اللبناني.

١٤٢ - فرج الوصيف: أسس نظام الحكم الإسلامي وخصائصه، الطبعة الثانية، كلية أصول الدين بالمنصورة.

١٤٣ - القرطبي، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، (٢٠٠٣م).

١٤٤ - ق. س. نوسيسيان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، الطبعة الأولى، دمشق، دار الأهالي، (١٩٩٩م).

١٤٥ - القلقشندى: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق: يوسف طويل، دمشق، دار الفكر، (١٩٨٧م).

١٤٦ - كريستيان كرول: التأكيدات الدينية بامتلاك الحقيقة وعلاقاتها بالتعددية الاجتماعية السياسية، ضمن أندراوس بشته، وعادل خوري، عالم واحد للجميع، لبنان، المكتبة البوليسية، (٢٠٠٠م).

١٤٧ - مانع بن حماد الجهني: « إشراف » الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الطبعة الرابعة، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي (١٤٢٠هـ).

١٤٨ - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: أدب الدنيا والدين، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الريان للتراث، (١٩٨٨م).

١٤٩ - ــــــــــ: الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد مبارك، الطبعة الأولى، الكويت، دار ابن قتيبة، (١٩٨٩م).

١٥٠ - المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم: تحفة الأحوذي، طبعة بيروت، دار الكتب العلمية.

١٥١ - مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، (١٩٨٣م).

١٥٢ - ــــــــــ: المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، (٢٠٠٤م).

١٥٣ - المحب الطبري: الرياض النضرة في مناقب العشرة، تحقيق: عبد المجيد طعمة، بيروت، دار المعرفة.

١٥٤ - محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، الطبعة الثانية، الإسكندرية، منشأة المعارف، (١٩٧١م).

١٥٥ - محمد إبراهيم الفيومي: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، (١٩٩٨م).

١٥٦ - محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٩٠م).

١٥٧ - محمد أحمد خلف اللّه: القرآن والدولة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.

١٥٨ - محمد باقر الصدر: اقتصادنا، الطبعة العشرون، بيروت، دار التعارف (١٩٨٧م).

١٥٩ - محمد بن الحسن الشيباني: شرح كتاب السير الكبير، تحقيق: صلاح المنجد، القاهرة، مطبعة مصر، (١٩٦٠م).

١٦٠ - محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، (١٩٩٠م).

١٦١ - محمد حميد اللّه: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، الطبعة الخامسة، بيروت، دار النفائس.

١٦٢ - محمد رشيد رضا: تفسير المنار، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المنار، (١٩٤٧م).

١٦٣ - ــــــــ: الخلافة، القاهرة، الزهراء للإعلان العربي، (١٩٩٤م).

١٦٤ - محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، قم، انتشارات أنصاريات.

١٦٥ - محمد سليم العوا: في النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، (١٩٨٩م).

١٦٦ - محمد شمس الحق العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية (١٤١٥هـ).

١٦٧ - محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، القاهرة، دار التراث.

١٦٨ - محمد الطاهر ابن عاشور: النقد العلمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، المطبعة السلفية، (١٣٤٤هـ).

١٦٩ - محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، الطبعة الخامسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

١٧٠ - محمد عبد الرحمن بالروين: التعددية السياسية في الدولة الشورية، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة وهبه، (٢٠٠٧م).

١٧١ - محمد عبد العال السناري: الأحزاب السياسية والأنظمة السياسية والقضاء الدستوري، القاهرة، دار النهضة العربية.

١٧٢ - محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، الكويت، عالم المعرفة، ع (٨٩)، مايو (١٩٨٥م).

١٧٣ - ــــــــ: معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، دار الشروق، (١٩٨٩م).

١٧٤ - ــــــــ: هل الإسلام هو الحل.. كيف ولماذا؟ الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، (١٩٩٨م).

١٧٥ - ــــــــ: التعددية، الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، الطبعة الثانية، القاهرة، دار النهضة مصر، (٢٠٠٥م).

١٧٦ - ــــــــــ: عوامل امتياز الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق الدولية، (٢٠٠٥م).

١٧٧ - ــــــــــ: الإسلام والتعددية، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٨م).

١٧٨ - محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، الطبعة السابعة، القاهرة، دار الشروق (١٩٩٣م).

١٧٩ - محمد كامل ليلة: النظم السياسية، القاهرة، دار الفكر العربي.

١٨٠ - محمد مهدي الأصفي: التعددية الدينية،مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، طهران، مؤسسة الفكر الإسلامي، المجلد الثاني، العدد الخامس، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م).

١٨١ - محمد مهدي شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة الثالثة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (١٩٩١م).

١٨٢ - محمد يوسف موسى: حرية الرأي في الإسلام، القاهرة، مكتبة غريب.

١٨٣ - محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، الطبعة الثامنة عشرة، القاهرة، دار الشروق، (٢٠٠١م).

١٨٤ - مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٨٥ - مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار السلام، (١٩٩٦م).

١٨٦ - مصطفى عبد الجواد محمود السيد: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الاسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي، (٢٠٠٣م).

١٨٧ - مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، القاهرة، دار قباء، (١٩٩٨م).

١٨٨ - موريس دوفرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ترجمة جورج سعد، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (١٩٩٢م).

١٨٩ - ناصر بن عبد اللّه القفاري: أصول مذاهب الشيعة، الطبعة الرابعة، الرياض، دار طيبة، (١٤١٦هـ).

١٩٠ - نبيلة عبد الحليم كامل: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي (١٩٨٢م).

١٩١ - نجف علي ميرزائي: موقف إسلامي من التعددية الدينية جريدة النهار لبنان، (١٧ مارس ٢٠٠٢م).

١٩٢ - نصر بن مزاحم المنقري: وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة، المؤسسة العربية الحديثة للنشر والتوزيع، (١٣٨٣هـ).

١٩٣ - نعمان أحمد الخطيب: الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، القاهرة، دار الثقافة، (١٩٨٣م).

١٩٤ - النوبختي: فرق الشيعة، تحقيق: عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشاد.

١٩٥ - النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف: شرح صحيح مسلم، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٣٩٢هـ).

١٩٦ - هانم إبراهيم يوسف: أصل العدل عند المعتزلة، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٩٣م).

١٩٧ - هبه رؤوف عزت: حول منهج النظر في التعدد والحرية، مجلة رؤى، باريس، العدد(١٤)، شتاء (٢٠٠٢م).

١٩٨ - ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية.

١٩٩ - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار الصحوة، المنصورة، دار الوفاء (١٩٩٢م).

٢٠٠ - ــــــــــ: فقه الدولة في الإسلام، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار الشروق، (٢٠٠١م).

٢٠١ - ــــــــــ: كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف؟ الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة وهبه، (٢٠٠٤م).

٢٠٢ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٣٦م).

* * *



علي جابر العبد الشارود.

مواليد: ١٤/ ٤/ ١٩٨٢م.

المؤهل الدراسي:

- ليسانس أصول الدين جامعة الأزهر.
- قسم الدعوة والنظم الإسلامية.
- بتقدير جيد جدًّا مع مرتبة الشرف، الأول على الدفعة، (٢٠٠٤م).
- ماجستير في الدعوة والثقافة الإسلامية (٢٠١٠م).

العمل:

باحث في الفكر الإسلامي بمركز تطور للتعليم وتنمية التفكير والتدريب.

البحوث العلمية:

- نظرية الشورى في الإسلام (لم ينشر).
- حرية الرأي في الإسلام (لم ينشر).
- تجديد الدين والتطبيق (لم ينشر).
- تهذيب تفسير القرطبي « الجامع لأحكام القرآن » (لم ينشر).
- التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية (رسالة ماجستير) وهو هذا الكتاب الذي بين يديك أيها القارئ الكريم.
- فلسفة السعادة في الإسلام (لم ينشر).
- مختصر تاريخ الطبري (قيد الانتهاء منه).

رقم الإيداع

١٩٦٢٤ / ٢٠١٠

الترقيم الدولي I. S. B. N

978 - 977 - 342 - 960 - 7

(من أجل تواصل بناء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم :

نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهدًا نحسبه ممتازًا ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبنا ، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقًا لقوله تعالى :

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء : ٢٨)

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فنتداركه في الطبعات اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعًا في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . ،

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم . . السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًا إلى الأمام .

*** فهيًا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملًا : .... الوظيفة : ....

المؤهل الدراسي : .... السن : .... الدولة : ....

المدينة : .... حي : .... شارع : .... ص.ب : ....

هاتف : [ ] / [ ] e-mail :

– من أين عرفت هذا الكتاب ؟

□ أثناء زيارة المكتبة □ ترشيح من صديق □ مقرر □ إعلان □ معرض

– من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة : .... العنوان : ....

– ما رأيك في الكتاب ؟

□ ممتاز □ جيد □ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

– ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

□ عادي □ جيد □ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

– ما رأيك في سعر الكتاب ؟ □ رخيص □ معقول □ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

....

....

....


دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية – الرئيسة منها خاصة – وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على **e-mail:info@dar-alsalam.com**

أو ص.ب ١٦١ الغورية – القاهرة – جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصل بنَّاء بين الناشر والقارئ)



دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

هذا الكتاب

يهدف إلى تأصيل إسلامي لمصطلح "التعددية الحزبية"، وأيضًا لمصطلح "الدولة الإسلامية" عارضًا آراء العلماء والفقهاء والمفكرين الإسلاميين عن حكم الإسلام في إقامة الأحزاب وتعددها، وهل عرفت الدولة الإسلامية في تاريخها القديم والحديث هذه الأحزاب السياسية؟ وهل كانت الأحزاب في القديم على نفس شاكلة الأحزاب في العصر الحديث؟ كما يعرض مقارنات ومقاربات بين المنظورين الإسلامي والغربي، من ناحية المصطلحات والمفاهيم، أو الناحية النظرية، وكذلك من ناحية التاريخ الواقعي أو الناحية العملية، فبالضد تتميز الأشياء، وكان لا بد من إسقاط قضايا الكتاب على الواقع الذي نعيش فيه والمستقبل الذي نصبو إليه.



الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية

هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢

فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)

الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)

www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com

